

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS



**FIDELIDADE ONTOLÓGICA — UM  
ITINERÁRIO EM TORNO DO PENSAMENTO  
ECOLÓGICO DE CERQUEIRA GONÇALVES**

SARA VIEIRA ROMÃO

Tese orientada pela Prof.<sup>a</sup> Doutora Filipa Afonso, especialmente  
elaborada para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia

2020



**Resumo:** Esta dissertação debruça-se sobre o conceito de fidelidade ontológica e a importância da questão ecológica para a filosofia de Cerqueira Gonçalves. O seu pensamento acerca da cultura, ética e ontologia depreende uma análise cuidada das razões de ser da insustentabilidade ambiental, não encontrando na ética e na política uma solução suficientemente satisfatória para esta questão. O filósofo defende, antes, uma reflexão profunda sobre a complexidade do real, sobre o lugar do homem no mundo, pela pergunta pelo ser, pela relação entre o uno e o múltiplo. Defende a primazia da ação e o papel fundamental da filosofia nas desejadas mudanças, adiantando que é a hermenêutica que oferece as ferramentas para a procura dos fundamentos que sustentam o modo de estar comunitário. Apresenta o amor e comunicabilidade como modos de ser partilhados por todos os entes, propondo um itinerário comunitário de fidelidade ontológica na relação triádica entre ser, homem e mundo.

**Palavras-Chave:** Ecologia; Ontologia; Ser; Homem; Mundo

**Abstract:** This dissertation focuses on the concept of ontological fidelity and the importance of the ecological question on the philosophy of Cerqueira Gonçalves. His views on culture, ethics and ontology require a careful analysis of the *raison d'être* of environmental sustainability, not finding a satisfactory solution to this problem in ethics and politics. Rather, the philosopher defends a profound reflection on the complexity of reality, on the place of man in the world, on the question of being, on the relationship between oneness and multiplicity. The primacy of action and the fundamental role of philosophy are advocated for the desired changes, adding that it is hermeneutics that offers the tools to search for the foundations that support a collective way of being. The author presents love and communicability as ways of being common to all beings, proposing a community itinerary of ontological fidelity in the triadic relationship between being, man and world.

**Tags:** Ecology; Ontology; Being; Man; World

## *Agradecimentos*

Agradeço profundamente à minha orientadora, a Professora Filipa Afonso, pela ajuda incansável e pelo cuidado e dedicação com que percorreu comigo o caminho necessário para a realização desta dissertação.

Agradeço igualmente ao Professor Pedro Mesquita, que muito me ajudou a pensar as palavras e as ações do Professor Cerqueira, ouvindo e criticando com a amabilidade necessária os vários passos deste percurso.

Agradeço também à Professora Adriana Serrão pela sua generosidade e convite a lançar-me neste tema que lhe é tão querido, bem como por tudo o que me ajudou a pensar ao longo dos meus anos no departamento de filosofia.

Agradeço ao Eduardo toda a coragem e carinho com que me fez sentir capaz e segura dos trilhos aqui traçados.

Agradeço à Cláudia, que de perto animou esta itinerância e as suas desventuras, e cuja amizade me ajudou a persistir neste projeto.

Agradeço ainda às minhas irmãs, ao Raoul, a toda a minha família e a todos os amigos que, de um modo ou outro, se fizeram presentes ao longo deste ano de reflexão, ajudando-me a encontrar sempre sentido no que aqui vos apresento.



## ÍNDICE

Considerações Iniciais acerca do Presente Itinerário .....	1
Primeira Itinerância: A Cultura .....	10
I. O Enquadramento Dualista do Mundo e o Mito da <i>Unidade Perdida</i> .....	10
II. Os Argumentos Franciscanos contra o Maniqueísmo.....	29
III. A Razão e a Cultura Tecnocientífica.....	45
Segunda Itinerância: A Ética .....	56
I. Ação e Comunidade no Pensamento Ético .....	56
II. O Desencontro com Hans Jonas.....	69
III. Onde se Radica a Ética? .....	80
Terceira Itinerância: A Ontologia.....	87
I. Ser, Homem e Mundo .....	87
II. « <i>Bonum est Diffusivum sui</i> ».....	107
II. Fidelidade Ontológica .....	111
Epílogo .....	118
Bibliografia.....	124

## ***Considerações Iniciais acerca do Presente Itinerário***

O presente itinerário procura oferecer uma leitura da obra do filósofo português Joaquim Cerqueira Gonçalves, dando especial realce à presença da questão ecológica ao longo da mesma, questão essa que vem resultar na sua proposta de fidelidade ontológica. O intuito que aqui nos reúne é explorar a sua análise da cultura ocidental e ainda a sua visão da ética, de modo a clarificar os argumentos que sustentam as suas posições ontológicas. Nesse sentido, pretende-se explorar as críticas que o pensador tece a uma certa dualidade maniqueísta que alimenta a cultura ocidental, e aos seus resultados práticos, a nível da tecnociência, política e ética hodiernas. É nosso objetivo traçar uma clara relação entre esse ânimo maniqueísta subjacente às expressões culturais e a crise ambiental, mostrando como o primeiro, ditando critérios de polarização, vem fragmentando ciência, técnica e filosofia.

Evocamos o pensamento de Joaquim Cerqueira Gonçalves como objeto desta dissertação pela sua relevância no âmbito do pensamento filosófico português contemporâneo, sobretudo na especificidade de conciliar ecologia e ontologia. Enquanto docente do departamento de filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, irradiou e incitou ao agir da filosofia várias gerações de alunos e colegas, entre 1963 e 2000. Dentro da mesma instituição, fundou a *Revista Philosophica*, em 1993, e foi também presidente do conselho científico da Faculdade. Difundiu ainda a característica generosidade franciscana por outros cargos públicos de destaque, tendo vindo a receber a condecoração Grã-Cruz da Ordem de Instrução Pública, em 2002.

Com uma vasta obra publicada e com uma produção literária fecunda até à data, tem vindo a inspirar à reflexão e à discussão a comunidade filosófica lusa. Além da edição da sua tese de doutoramento sobre a filosofia de Boaventura, intitulada de *Homem e Mundo em São Boaventura*<sup>1</sup>, conta ainda com dois livros publicados, *Fazer Filosofia — Como e Onde?*<sup>2</sup> e *Em Louvor da Vida e da Morte: Ambiente — A Cultura Ocidental em Questão*<sup>3</sup>, bem como um conjunto de artigos, discursos e ensaios que continua a crescer. Recentemente, com a edição em três volumes de um conjunto significativo do

---

<sup>1</sup> Cf. GONÇALVES, Joaquim C., *Homem e Mundo em São Boaventura*, Braga, Editorial Franciscana, 1970.

<sup>2</sup> Cf. GONÇALVES, Joaquim C., *Fazer Filosofia — Como e Onde?*, Braga, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, 1990.

<sup>3</sup> Cf. GONÇALVES, Joaquim C., *Em Louvor da Vida e da Morte: Ambiente — A Cultura Ocidental em Questão*, Lisboa, Edições Colibri, 1999.

seu espólio literário<sup>4</sup>, pela INCM, tem surgido uma profusão de artigos e estudos sobre o autor, tendo também sido celebrado um colóquio em sua honra. Dentre estes, salientamos *Poiética do Mundo — Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*<sup>5</sup>, editada em 2001, bem como uma edição da *Revista Itinerarium*<sup>6</sup> com publicações dedicadas ao autor e à sua filosofia, datada de 2016. Esta última decorreu da reunião de várias participações no colóquio *Florilégio Medieval — Itinerários Filosóficos com Joaquim Cerqueira Gonçalves*, realizado na Faculdade de Letras entre 1 e 5 de abril de 2016, e que juntou um grupo de investigadores e amigos num percurso de apreço pelos temas cerqueirianos. Ainda, existe um concurso anual lançado pela *Revista Philosophica*, intitulado de Prémio Prof. Doutor Joaquim Cerqueira Gonçalves, destinado a promover o trabalho de alunos de licenciatura em Filosofia, divulgando os artigos vencedores nas edições do periódico.

Todas estas contribuições oferecem uma leitura panorâmica e sistemática do pensamento de Cerqueira Gonçalves, e um convite a demorarmo-nos nele. Ainda assim, não existia até à data uma dissertação dedicada exclusivamente à investigação transversal da sua obra. Os estudos a que fizemos menção, ora se debruçam sobre assuntos específicos e textos específicos do autor, ora oferecem uma abrangência, se bem que sugestiva, demasiado lata. Assim, com o intuito de colmatar essa situação, propomo-nos a um itinerário pelo pensamento de Cerqueira Gonçalves, deixando-nos conduzir pela unidade do mesmo numa remissão à ecologia e ontologia, abordando, em específico, o conceito de fidelidade ontológica.

É que a questão ecológica que aqui nos reúne é integralmente captada pelo conceito de fidelidade ontológica que Cerqueira Gonçalves partilha expressamente em alguns artigos, e que se subentende na totalidade da sua obra.<sup>7</sup> A meditação ontológica

---

<sup>4</sup> Cf. GONÇALVES, Joaquim C., *Itinerâncias da Escrita*, Lisboa, INCM.

<sup>5</sup> Cf. AA. VV., *Poiética do Mundo — Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Departamento e Centro de Filosofia da Faculdade de Letras de Lisboa (organização), Lisboa, Edições Colibri, 2001.

<sup>6</sup> Cf. AA. VV., *Itinerarium*, Ano LXII, N.º 215/216, Lisboa, Editorial Franciscana, 2016.

<sup>7</sup> Numa consulta atenta à obra de Joaquim Cerqueira Gonçalves, são poucas as entradas do termo fidelidade, e inexistentes as do termo *fidelidade ontológica*. Contudo, é exatamente essa leitura cuidada que nos permite cunhar o termo, que expressa integralmente a situação primeira da existência humana. Esta nossa intuição é fundamentada por várias passagens onde o autor aponta a fidelidade ao ser como a estrutura elementar da existência. Expressamente, destacamos *Em Louvor da Vida e da Morte*, e ressalvamos, ainda, artigos como "João Duns Escoto e a Ciência Ética", "Verdade e Infabilidade Teológica" e "A Escola do Futuro - O Regresso à Cultura". No último capítulo desta dissertação, veremos em que consiste essa fidelidade. Podemos, no entanto, deixar adivinhar que se refere «[...] ao ser e não à autonomia da vontade, em sentido inverso ao do que seria apontado por uma filosofia da natureza. O que vai decidir do carácter bom ou mau de um acto é o desenvolvimento ou contracção do ser.» in GONÇALVES, Joaquim C., "João



que se oferece com a experiência de ser, diríamos, é a ponte para se compreender a noção que o autor propõe. Existem duas perguntas que conduzem esta meditação ontológica, a questão do ser e a questão da relação entre a unidade e a multiplicidade. Serão estas as interrogações rotundas da filosofia, as que convidam ao mergulho mais profundo na complexidade do real, dificilmente exprimível linguisticamente. Estas perguntas anunciam a relação de espelho entre a palavra e aquilo que existe além desta, desafiando-nos a pensá-la.

Assim, a filosofia será o sondar do inefável que se adivinha nesse espelhar, porque, como confessa o nosso autor, «Mais do que comunicar, a filosofia persegue o desenvolvimento do sentido do real, que está nos preâmbulos e condições de toda a comunicação.»<sup>8</sup>. A tarefa da filosofia será, em certo sentido, histórica, porque lhe cabe integrar nas suas demandas presentes aquilo que já foi pensado, compreendendo que existe um fio de sentido comum que deve ser ampliado a cada novo passo, em direção ao futuro. Com isto, não se pretende aqui traçar uma exaustiva história da filosofia, nem nos seria praticável, mas dar conta dos possíveis laços entre quem já pensou e quem ainda pensa, cabe apresentar um certo diálogo com a tradição, pois estas conversas, fruto de uma amizade comum pelo questionamento, mostram-se sempre profícuas.<sup>9</sup> O traçar de novos sentidos que cabe à filosofia não pede o sacrifício ou o descrédito dos antigos, antes, precisa da compreensão e respeito por essas contribuições. Estar ciente da historicidade e intersubjetividade que cabem à filosofia é compreender que serão essas também características fundamentais do processo da vida humana nas suas manifestações espaciotemporais. O tempo é um compasso importante, abre a possibilidade de individuação, de manifestação situacional e momentânea. Por isso, atender à importância do tempo e da história na filosofia é assumir a humildade de quem se encontra a pensar a partir de altura já tão rica em interpretações de sentido, em comunicação e difusão de horizontes que convidam a estender o pensar e a perscrutar além de si.

---

Duns Escoto e a Ciência Ética”, *Itinerâncias de Escrita*, V. I — *Cultura/Linguagem*, Lisboa, INCM, 2011, p. 483.

<sup>8</sup> Cf. *Fazer Filosofia — Como e Onde?*, pp. 32–33.

<sup>9</sup> Cf. «O pensar sobre deve ser substituído pelo pensar com, isto é, o pensar do homem deve ter no outro homem pensante o seu verdadeiro interlocutor. Uma análise correcta do exercício do pensar traz facilmente à superfície esse factor de intersubjectividade, que só um pensar desvirtuado ilude.» in GONÇALVES, Joaquim C., "I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia", *Itinerâncias de Escrita*, V. II — *Hermenêutica/Filosofia*, Lisboa, INCM, 2013, pp. 661–662.

Se o mundo fosse apenas o imediatamente dado, existiria uma certa pobreza da realidade, divergente da pobreza franciscana, difícil de compatibilizar com a complexidade com que se estrutura e organiza nas camadas ônticas, e que convidam a questionar o fundamento. A filosofia reconhece essa riqueza na sua procura de interpretar e dar sentido ao mundo. Este sentido não está no imediato, em vez disso, vem da raiz escondida da realidade, da ontologia.

Cerqueira Gonçalves diz-nos que «Parece haver uma incontornável distância entre mística e linguagem, donde por vezes se conclui a contradição entre racionalidade e mística, partindo-se da ideia de equivalência entre razão e expressão linguística.»<sup>10</sup>, quando, na verdade, aquilo que é expresso pela linguagem não é apenas o imediatamente referido, não se esgota no que se está a dizer. Antes, o discurso abre espaço à interpretação, à possibilidade de se dizer mais sobre aquilo que se nomeia. Ao trazer algo à palavra, o homem não se limita a estabelecer relações lógicas entre a estrutura de uma determinada linguagem e os objetos que pretende referir, mais que isso, perscruta algo de subjacente a tudo o que é visível, uma riqueza de sentido latente que permeia o mundo.

Sem o impulso à ação interpretativa, o homem não conseguiria dar sentido à sua existência, aos restantes entes, ao que é. É exatamente pela sua capacidade de imaginar e criar que se torna um hermeneuta do real, um intérprete do que se esconde nas suas camadas mais profundas. O hermeneuta estimula a cultura do seu tempo e procura um vínculo entre as várias expressões de que esta se serve para dar sentido ao mundo. A hermenêutica da experiência humana e a tentativa de a exceder oferecem ao homem os modos deste se relacionar comunitariamente com a realidade, de modo amoroso.

Não poderíamos ter recorrido a um método de investigação que não a hermenêutica, pois estaríamos a corromper a obra cerqueiriana se dela nos ocupássemos de outro modo. É que cabe à hermenêutica interpelar o que lhe é dado com a abertura necessária para que isso que aí está conduza, em vez de ser conduzido.<sup>11</sup> Desse modo, o itinerário que traçamos é um convite a percorrer a filosofia de Cerqueira Gonçalves, um

---

<sup>10</sup> Cf. GONÇALVES, Joaquim C., “Mística, Racionalidade e Linguagem”, *Itinerâncias de Escrita*, V. I — *Cultura/Linguagem*, p. 654.

<sup>11</sup> Cf. «Ao contrário da atitude metodológica, a hermenêutica não realiza um mundo previamente constituído, mas procura, antes, conduzir o mundo que lhe é dado, sempre excedendo o intérprete, até ao máximo de sentido.» in GONÇALVES, Joaquim C., “Os Filósofos e o Ambiente — Agir, Pensar e Fazer”, *Itinerâncias de Escrita*, V. III — *Escola/Ecologia*, Lisboa, INCM, 2014, p. 340.

*topos* que abarca este nosso trilha escarpado e engloba outros tantos possíveis, excedendo-os sempre em possibilidade de significação, não fosse, para o nosso autor, a palavra escrita estimulada pela ação e um estímulo à mesma.

Com esta reflexão acerca da hermenêutica, não se está a assumir que o homem existe como mediador do real porquanto a sua capacidade interpretativa justifique uma potência transformadora hegemónica e crucial ao mundo. Esse seria o passo que uma posição menos humilde talvez apressasse. O que aqui se pretende salientar é que o resultado dessa ação hermenêutica, continuamente desenvolvida e alimentada pelo tempo e pela manifestação da multiplicidade, pela preferência pelo ser, por mais vida, gera uma posição de amor e cuidado pelo que é. Nesse sentido, a hermenêutica resulta no contrário da posição messiânica, resulta na pobreza e na fidelidade ontológica, como veremos.

Cabe à reflexão filosófica, em particular à que aqui pretendemos apresentar, evitar que a cultura se fixe em expressões determinadas e estáticas, que se deixe moldar por dualismos aparentemente capazes de solucionar a situação mortal e circunstancial da existência humana, cabe à reflexão filosófica procurar sentido além de si própria. Assim, as questões da crise ambiental, da degradação dos ecossistemas e da insustentabilidade das comunidades humanas terão de ser questionadas no seu cerne, isto é, nas estruturas que sustentam a relação entre o homem e o mundo, nas estruturas que alimentam e configuram a cultura e o seu vínculo com a natureza.

A recorrente desagregação relativamente ao mundo torna-o numa representação de um objeto aí disponível ao homem, desarticulando-se, assim, o homem da sua corporalidade e mundanidade, das instâncias mais imediatas da sua existência. As dicotomias que daí despontam mantêm-se sempre questões de fundo, quer para a epistemologia, na separação de sujeito e objeto; quer para a ética, na antagonização entre bom e mau; quer para a antropologia, na fragmentação de humano e não-humano; quer, ainda, para a metafísica, ora pela divisão entre mente e corpo, ora pela separação entre homem e mundo. Esta pluralidade de oposições conceptuais modela a relação humana com a realidade, privilegiando movimentos especistas e egoístas de corte e exploração inconsequente.

Destarte, a verdadeira preocupação ecológica deve começar por considerar abertamente esses movimentos dualistas, assumindo a difícil tarefa de perscrutar as suas

causas e sentido além da manifestação imediata das consequências da crise ambiental. A preocupação ecológica levantada por Cerqueira Gonçalves terá, necessariamente, de questionar além da antropologia, além do que é homem, para conseguir compreender a situação deste. De igual modo, há que questionar além da natureza, de uma possível simplificação naturalista da questão ambiental, porque se não se deve tomar o ser pela esfera das questões humanas, também não se deve tomá-lo pela natureza.<sup>12</sup> As reflexões ecológicas pertencem ao campo da ontologia, um desvio do mesmo seria defraudá-las.

Para o nosso autor, há que compreender a relação triádica entre ser, homem e mundo para retificar o papel do ser humano e compreender a importância da sua capacidade de ação, não enquanto sujeito num mundo-palco, mas enquanto participante de um parto festivo de difusão de ser, em comunhão com os restantes entes e o mundo.<sup>13</sup> A questão ecológica deve ser formulada de modo tal que contemple sempre esse horizonte ontológico. Assim, procuramos oferecer nesta ginástica preambular ao percurso alguma contextualização do pensamento cerqueiriano, nomeadamente esclarecer, nestes primeiros passos, o conceito de ambiente e de ecologia aqui aludidos.

Ambiente tem a sua origem no latim e remete a uma envolveria totalizadora, a algo que rodeia, cerca sem conter, solicitando. Meio, com uma origem na mesma língua, será aquilo comumente acessível, disponível a todos, o lugar partilhado. Nesse sentido, o ambiente será um conjunto de condições que acolhem e determinam a ação, pelo que o meio ambiente é aquele que afeta diretamente os viventes e, por sua vez, é por estes afetado, numa troca ininterrupta entre os coabitantes e isso mesmo que coabitam.

Sendo que a palavra ecologia não beneficia ainda de um amplo percurso histórico, poderíamos dizer que aquilo que evoca se estende espaciotemporalmente desde os primeiros momentos em que o homem *inter-age* com o mundo. Partindo de um neologismo cunhado pelo naturalista alemão Ernest Haeckel, no século XIX, ecologia, ou

---

<sup>12</sup> Cf. «A dinâmica do universo, melhor dito, do mundo, não é do âmbito da natureza, mas do ser, sem possível equivalência entre as duas categorias.» in "O Franciscanismo e a Natureza — Testemunhos, comportamentos, doutrinas", *Op. Cit.*, p. 508.

<sup>13</sup> Cf. «Na instância do ambiente, mais do que em qualquer outra, e certamente hoje de forma aguda, vai sendo necessário rectificar tanto a ideia de ser humano como a de mundo, e, consequentemente, a relação entre os dois. Já não é possível afirmar, sem hesitações, ou mesmo com elas, que o homem é sujeito e que o mundo é objecto. Aquele acabaria por se aniquilar, fácil e paradoxalmente, no objecto, mostrando, sem grandes disfarces, que um ser, apenas sujeito de um objecto, perderia a capacidade de acção e de iniciativa.» in "Regresso da Filosofia — No Centenário de *L'Action* de Maurice Blondel", *Itinerâncias de Escrita*, V. II — *Hermenêutica/Filosofia*, pp. 164–165.

*Ökologie*, no original alemão, seria a contração de *oikos* e *logos*. O primeiro termo expressaria unidades sociais basilares, a família e a casa, e o segundo conceito comportaria num dos seus primeiros significados a noção de fundamento. Desse modo, o cientista homenageou o meio onde a ecologia verdadeiramente nasceu, nas reflexões dos gregos sobre as observações do mundo natural, sobre as relações do homem com o cosmos. A ecologia surgiu, enquanto tema, com o pensamento acerca da casa comum partilhada por todos, acerca do fundamento dos modos como o habitar humano e o habitar não-humano dessa casa se podem desenvolver mutuamente. Mas a ecologia a que nos referimos não será um exame e relato analíticos dos processos pelos quais os organismos interagem no meio ambiente, não se trata aqui de uma descrição científica das várias interações biológicas entre os seres vivos dentro dos ecossistemas.

Com esta breve explicação, é possível compreender a diferença fina entre ambos os conceitos; se o ambiente pode, por vezes, ser reduzido à estrita relação biológica entre um organismo e o meio, a ecologia evoca a amplitude ontológica dessa relação articulada entre os entes e o mundo.<sup>14</sup> Para compreender a crise ambiental, é impreterível atender a esse provir comum a todos os entes, que se vão relacionando e diferenciando numa participação coletiva do ser. Assim, o mundo não será estritamente o ambiente natural ou social que envolve a ação, mas é a manifestação dinâmica do ser.<sup>15</sup> Será, na verdade, «uma realidade proteica, tomando uma variedade de perspectivas consoante as épocas e os autores.»<sup>16</sup>, não se esgotando nas múltiplas interpretações ou mesmo nas manifestações individuais ônticas, mas comportando o sentido e possibilidades que as sustentam.

Seria incorreto avançar sem esclarecer brevemente o mapeamento do nosso percurso, que, ao bom jeito bonaventuriano, se encontra distribuído em três itinerâncias complementares. E, seguindo a sugestão de Cerqueira Gonçalves, iniciamos este caminho

---

<sup>14</sup> «Enquanto que, pela noção de ambiente, se procurava acentuar a relação do ser humano com o seu meio, acabando, embora, por reduzir este àquele, a ecologia aponta para a infinda diversidade da vida e dos ecossistemas, nos quais tudo está organicamente em relação com tudo, sem que o ser humano se constitua, aí, em protagonista exclusivo, como se os outros múltiplos elementos intervenientes só nele encontrassem razão de ser. Por outro lado, essas articulações dos ecossistemas, exprimindo a vida própria realidade, fazem-se mais por osmose orgânicas do que por contiguidades artificial e exteriormente controladas.» in "Globalização e Ecologia", *Itinerâncias de Escrita*, V. III — *Escola/Ecologia*, p. 346–347.

<sup>15</sup> Cf. «A dinâmica do universo, melhor dito, do mundo, não é do âmbito da natureza, mas do ser, sem possível equivalência entre as duas categorias.» in "O Franciscanismo e a Natureza — Testemunhos, comportamentos, doutrinas", *Itinerâncias de Escrita*, V. III — *Escola/Ecologia*, p. 508.

<sup>16</sup> Cf. *Homem e Mundo em São Boaventura*, p. 113.

pela questão ecológica atendendo primeiramente à sua dimensão cultural.<sup>17</sup> Começamos por perscrutar as reflexões do filósofo português acerca da cultura, prestando especial atenção à análise que faz das estruturas tendencialmente maniqueístas que a enformam, e que determinam o modo como a tecnociência evoluiu historicamente. Neste ponto, iremos também expor alguns dos contributos franciscanos, em especial de Francisco de Assis e de Boaventura, fontes confessas do pensamento cerqueiriano, para a discussão acerca da existência do mal. Se, na leitura cerqueiriana, a ideia maniqueísta do mal enquanto princípio metafísico se encontra na origem da fragmentação e hegemonia do homem em relação ao mundo, é na teologia franciscana que as vozes discordantes nos oferecem bons argumentos a favor de uma ontologia positiva e se tornam assaz pertinentes de interpelar.

Com isto, partimos para o segundo momento da reflexão, estimulado pelas mudanças estruturais que a crise ambiental exige. É que estas mudanças não poderão incidir apenas no redireccionamento da tecnociência ou na tomada de decisões políticas e jurídicas. A mudança invocada passa pela alteração profunda do comportamento humano, e isto admite, não só a ciência e a ética, mas a pedagogia.<sup>18</sup> Terá de passar pela atividade filosófica e, mais profundamente, pela radicação ontológica da ecologia. Assim, percorremos as reflexões cerqueirianas sobre a ética, analisando especificamente o conceito de ação e de comunidade, essenciais ao nosso autor, fazendo-nos acompanhar da certeza de que o pensamento ético não responde totalmente às questões levantadas.

Assim, terminamos o caminho prendendo a nossa atenção na sua proposta ontológica e, enfim, no seu conceito de fidelidade ontológica. Aqui, compreendemos como a difusividade ontológica do bem é o fundamento da realidade processual e em constante aguçamento de complexidade e subtilidade. A questão ecológica coloca-se pelo confronto do homem com esse movimento de doação e comunicabilidade do real, num recorrente parto festivo de desenvolvimento, pluralização e desdobramento. Aí, o ser humano tem a escolha de se deter e reduzir isso mesmo que experimenta enquanto vivente a critérios antropológicos, ou, com a humildade e pobreza caracteristicamente

---

<sup>17</sup> Cf. «Em primeiro lugar, a reflexão filosófica deve situar a questão do ambiente onde ela nasceu e onde poderá ter, por isso, alguma solução consistente e duradoura, isto é, no âmbito da cultura, impedindo que esta se fixe em algumas expressões, aparentemente eficazes, mas que não alteram qualitativamente nem a natureza nem a configuração dos factores em presença.» in "Filosofia, Ética e Vida", *Itinerâncias de Escrita*, V. III — *Escola/Ecologia*, pp. 353–354.

<sup>18</sup> Cf. «Se a ecologia reclama alterações profundas na conduta humana, estas têm de passar por uma revisão não só da ciência mas também da educação.» in "Globalização e Ecologia", *Op. Cit.*, p. 441.

franciscanas, de se abrir a essa dádiva existencial. Essa escolha passa pela leitura hermenêutica, sempre disponível de ser assumida, e pelo cuidado e fidelidade ontológica que resultam de avocar um agir sempre relacional com os outros e com o ser.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Cf. «Reside fundamentalmente aqui a questão da ecologia, significando, em resumo, que, sendo inerente a todo o real um sentido, a desenvolver no tempo, o homem não pode ficar indiferente a ele, nem, muito menos, reduzi-lo ao que julga ser o seu, pautado por critérios de interesse. Nem sequer será pertinente concluir que o sentido do real aponta para o homem, como sua expressão máxima. Certamente que o ser humano entra insubstituivelmente no sentido global do universo, mas isso não justifica que no factor humano se polarize o sentido da realidade.» in "Para uma Filosofia do Ambiente", *Op. Cit.*, p. 319–320.

## ***Primeira Itinerância: A Cultura***

### **I. O Enquadramento Dualista do Mundo e o Mito da *Unidade Perdida***

Este itinerário pelo pensamento de Cerqueira Gonçalves terá de se iniciar nas suas reflexões sobre a cultura. A questão ecológica surge exatamente quando nos apresenta a crítica ao que diz ser uma cultura de índole maniqueísta, que enquadra o mundo de modo dualista. Este esquema binomial alimenta uma tensão entre o que será a cultura e a natureza, ou, num modo mais profundo, entre o homem e o mundo e entre o bem e o mal.

Os contributos de Joaquim Cerqueira Gonçalves para a discussão contemporânea acerca do ambiente vão desaguar numa proposta de fidelidade ambiental muito suportada pelas suas posições franciscanas. Neste primeiro momento, há que compreender a sua análise da cultura e da relação desta com a natureza. Assim, faz sentido compreender a diferença que traça entre *homo faber* e *homo sapiens* e esclarecer aquilo a que chama de mito da *Unidade Perdida*. Tudo isto permite clarificar o que se entende pelo pendor maniqueísta da cultura ocidental, de que modo o franciscanismo o procura combater e qual o papel da tecnociência para uma reflexão mais profunda sobre a ecologia.

Para tal, há que perscrutar os pilares da cultura ocidental de modo a compreender exatamente o que será cultura e natureza para o nosso autor, só assim estaremos possibilitados a analisar a relação entre ambas e de que modo essa relação tem sido prejudicial a uma perspetiva ecológica do homem no mundo. Desse modo, compreendendo a cultura a que Cerqueira Gonçalves faz menção, estamos possibilitados a compreender a influência que o ambiente social terá na fruição e relação com o ambiente físico e orgânico, que se estende além do primeiro.

Surge imediatamente um ponto interessante, já que este processo de cultura não se limita ao campo humano, é antes uma articulação ontológica entre o homem e as outras manifestações espaciotemporais; a cultura não é um movimento contido em si, mas de crescimento e articulação com o mundo.<sup>20</sup> Ao mesmo tempo, parece que o homem tenta reduzir tudo ao foro da antropologia quando «Nenhuma grande questão vivida pelo

---

<sup>20</sup> Cf. «O processo de cultura não é uma acção de antropomorfização, pois nele não é apenas determinante a interferência humana, orientada em benefício próprio. Trata-se antes de uma dinâmica ontológica, na qual se manifestam as diversas diferenciações ônticas, a humana entre outras e em articulação com elas.» in "A Filosofia nos Destinos da Cultura", *Itinerâncias de Escrita*, V. I — *Cultura/Linguagem*, p. 283.



homem é unicamente humana e nada do que ele realiza fica circunscrito à esfera da sua suposta natureza.»<sup>21</sup>, e isto implica que em vez de se mostrar aberto às interpelações do real, o homem se vai fechando numa experiência cultural dual, de suspeita e agressão perante tudo o que foge ao escopo do antropológico. Cerqueira Gonçalves critica implicitamente esta contínua condução de questões que excedem a esfera humana a um afunilamento antropológico, revelando que, destarte, o homem restringe toda a sua experiência a um campo fechado e ficcional, sem qualquer relação de abertura e confiança com o que seja extra-humano, afastando-se dos fenómenos que o ultrapassam e olhando-os com alarme. Com todas estas reduções, «vai tornando inabitável o mundo real, isto porque, entregando-se a si próprio e dissociando-se da realidade que o ultrapassa, onde encontra lugar e sentido, gera um patológico processo de habitual esquizofrenia, de insuportável mal-estar.»<sup>22</sup>.

O homem torna o mundo inabitável porque o desinteresse e alheamento referidos impossibilitam a ecologia, porque as formas com que desenvolve a cultura a separam e isolam do real. Há uma ansiedade e um mal-estar latentes a essa polarização trágica. E com isto, há uma fragilidade tácita a ter em consideração. Ao mesmo tempo que a cultura vem sendo sempre o resultado de algo que lhe é anterior, é inteirada como um movimento de autonomia e distanciação face a esse algo fundante, e esta cisão acaba por ser danosa para a comunidade humana.

Cerqueira Gonçalves é claro na sua análise, a cultura é um movimento constitutivo de sentido e organização temporal que possibilita o homem a servir-se da sua autonomia face ao meio que o interpela para o interpretar e transformar.<sup>23</sup> Este processo é uma relação que se estende além da inteligência e da capacidade maquinal. Não pode ter apenas recortes epistemológicos ou técnicos, não se limita a um recorte antropológico, nem tão pouco é o homem picotado do mundo pela sua liberdade plena de vontade e de

---

<sup>21</sup> Cf. "Natureza e Caminhos da Paz em São Boaventura — Itinerário da Mente para Deus", *Itinerâncias de Escrita*, V. II- *Hermenêutica/Filosofia*, p. 379.

<sup>22</sup> Cf. *Ibidem*, p. 380.

<sup>23</sup> Cf. «Por cultura queremos entender a constituição histórica de uma totalidade organizada, em constante processo de unificação, de diferenciação e de universalização, a que chamamos mundo. É este fundamental exercício que consideramos constitutivo do ser humano, abrangendo, contudo, no seu processo, toda a realidade.» in "A Filosofia nos Destinos da Cultura", *Itinerâncias de Escrita*, V. I — *Cultura/Linguagem*, p. 283.

poder. A cultura é construção porque cultiva e erige meios de sustentar a experiência coletiva da existência. Pelas palavras do filósofo:

«O que é, afinal, a cultura? [...] É entendida por este uma totalidade organizada, em constante e temporal processo de universalização, unificação e diferenciação. É nesse processo que emerge o ser humano, aí aparecendo simultaneamente como protagonista e resultado. Ele não é já um sujeito, de que tudo o resto, designadamente a cultura, seria objecto. Por sua vez, a inteligência perde os seus contornos antropológicos, enquadrados no tradicional esquema de faculdades, para ganhar alcance ontológico, integrado na secção de mundanização.»<sup>24</sup>

O processo de mundanização abarca a cultura, no sentido em que esta se constitui com um processo de organização com base numa determinada racionalidade. Neste sentido, o homem da cultura não existe como sujeito cujas faculdades depreendem o exercício cultural enquanto objeto. O homem tem um carácter duplo pelo qual é protagonista, agente de sentido, impulsionador de novos movimentos culturais, mas é também resultado da contínua transformação cultural que o acompanha ao longo da história, à qual recorre na procura de referências de sentido, de um ponto de partida para se relacionar com os outros e com o mundo.

Assim, nem o homem se deixa condicionar inteiramente pelos elementos pré-existentes do meio, nem se desliga deles pelo processo cultural, mas parte deles para cultivar uma rede de significação entre os fenómenos diferenciados dessa totalidade da experiência do real.<sup>25</sup> O processo temporal e espacial por que se embrenha esse mundo da cultura é de certo modo cumulativo, pois progride elasticamente, nunca rompendo com o que lhe antecedeu, mas compreendendo-se, ainda que parcialmente, face a esses elementos culturais passados. Não existe uma substituição imediatamente disponível onde a cultura atual supera a póstuma, num movimento de contínua antítese. Há uma envolvimento, já que os modos de interpretação do real não nascem a cada novo instante, mas se vão embrenhando e entrelaçando numa crescente riqueza e complexidade de

---

<sup>24</sup> Cf. "A Educação Intelectual no Horizonte da Cultura", *Itinerâncias de Escrita*, V. III — *Escola/Ecologia*, p. 181.

<sup>25</sup> Cf. «O ente humano é inteligente ou, pelo menos, mais inteligente do que outros, pelo facto de ter capacidade de se dissociar do ambiente (*Umwelt*), a que estaria condicionado, e poder construir o mundo (*Welt*), isto é, e repetindo-nos, essa totalidade cada vez mais diferenciada, una e universal, manifestando, desse modo e simultaneamente, uma grande capacidade de autonomia, relativamente aos dados disponíveis, de que parte, e também uma progressiva elasticidade de relacionamento com os diversos elementos em jogo.» in "A Filosofia nos Destinos da Cultura", *Itinerâncias de Escrita*, V. I — *Cultura/Linguagem*, p. 283.

sentido.<sup>26</sup> Com isso, a cultura é parte do mundo enquanto atividade constitutiva de sentido, premeia-o e tem nele a sua estrutura, não se lhe opõe, complementa-o.

Do mesmo modo que a cultura não se consegue assumir como uma resposta imediata e definitiva face à necessidade de dar sentido, debruçarmo-nos sobre ela não implica um saudosismo elitista do que já foi. A importância de se discutir os moldes em que a cultura existe parte, pelo contrário, da sua abertura indefinível, que sempre terá lugar tanto quanto tem lugar a manifestação temporal do mundo. Se o movimento temporal do real é recorrente, também os movimentos da cultura assumem a sua historicidade, acompanhando sempre este emparelhar de sinais e signos, a intencionalidade e a espontaneidade que a possibilidade de continuidade futura oferece.<sup>27</sup>

Com isto, existe não só um movimento de transformação interno à cultura, como, mais fundamentalmente, um movimento externo, resultante das mudanças subtis nas relações do homem com o mundo. Se essa relação é de luta, os filamentos da cultura terão um pendor combatente; mas se essa relação é de afetividade, há uma carga amorosa inerente a esse processo constitutivo de significado cultural. O desafio é, para Cerqueira Gonçalves, compreender exatamente como se passa de uma categoria de ódio para uma categoria de amor como fundamento ontológico que sustenta a cultura.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Cf. «Na cultura e na temporalidade, não há entendimentos e soluções parciais e avulsas, como se cada manifestação cultural e cada momento nada tivessem a ver com todos os outros, conformando-se com soluções restritas. As transformações culturais e temporais, mesmo que possam traduzir reais superações, não são descomprometidas e definitivas substituições do passado, seleccionadas por critérios de imediatismo pragmático presentista. Na cultura, tal como num organismo vivo, é a mesma seiva que percorre a totalidade. Como num recipiente, cujo conteúdo líquido seja resultado de diversas fases, a última destas não pode ser discernida das anteriores, além de todas elas inextricavelmente se misturarem, a ponto de passarem a constituir uma única solução.» in *Em Louvor da Vida e da Morte: Ambiente — A Cultura Ocidental em Questão*, p. 17.

<sup>27</sup> Cf. «Se não nos situarmos no solo da cultura, por um movimento de fidelidade à fundamental dinâmica desta, não será possível falar em futuro, visto somente nele se desenvolver a planta da historicidade, a qual supõe, como se sabe, a unidade de uma tríplice fase: presente, passado e futuro.» in "A Escola do Futuro — O Regresso à Cultura", *Itinerâncias de Escrita*, V. III — *Escola/Ecologia*, p. 168.

<sup>28</sup> Cf. «A transformação cultural é, todavia, mais radical e abrangente do que a de recorte epistemológico, devendo tocar todos os entranhados filamentos do tecido da cultura, substituindo, sobretudo, a categoria de luta e de ódio, incrustada nos hábitos e estruturas do mundo ocidental, pela relação afectuosa de apreço e de amor. Encarar, porém, a questão por este ângulo parece obrigar ao abandono da grande gesta da racionalidade, substituindo-a por nebulosos comportamentos sentimentais. Mas, além de não ser possível dissociar racionalidade e afectividade, como também a epistemologia vai confirmando com determinação, seria ainda pertinente indagar, satisfazendo almas atormentadas pela exigência de uma racionalidade transparente, quais foram as motivações que levaram a hipostasiar o esquema de luta, perante o qual a instância do amor adquire, certamente, pelo menos, iguais direitos. Não se vê como o amor pode representar um horizonte psicologista, enquanto o ódio se pretende impor como categoria transcendental.» in *Em Louvor da Vida e da Morte: Ambiente — A Cultura Ocidental em Questão*, p. 25.

Mais uma vez, ao alertar para esta dinâmica, Cerqueira não apela a um *regresso*, no qual se desfazam os avanços da cultura, que são eles mesmos orgânicos. Isso seria incorrer numa má compreensão de como o mundo da cultura se transforma ao longo do tempo. O que o nosso autor procura é sensibilizar para uma reflexão acerca desses movimentos e das suas causas e consequências.

Esta questão ganha um contorno mais específico quando se ocupa da cultura ocidental. Para o filósofo, existe um foco antropológico da cultura que não desvia o perscrutar do campo meramente humano. Neste sentido, a relação de luta prevalece, já que há uma seleção daquilo que interessa à cultura com base apenas no que diz respeito ao humano.<sup>29</sup> Com isso, confinando o escopo do que seriam os elementos do real a que a cultura procura dar sentido, o próprio fundamento ontológico da cultura é suspenso. Existe, neste caso, uma cultura prenha de dualismo, em que o humano é o campo a explorar e o não-humano é o terreno inerte e indesejado.<sup>30</sup>

Consequentemente, os vetores antropocêntricos da cultura ocidental incidem numa desconfiança e num isolamento que explica não só um mal-estar geral, como um definhar da relação do homem com a realidade, um definhar da sua doação mútua de sentido.<sup>31</sup> Assim, a capacidade racional que permite ao homem criar esta articulação de

---

<sup>29</sup> Cf. «O característico antropocentrismo da cultura ocidental, aliás o grande responsável pela insensibilidade metafísica, não favorece o enraizamento ontológico do ente humano, como se este em si mesmo começasse e também em si acabasse. A vocação universal do homem para o ser fica, assim, comprometida. De tal modo essa obsessão antropológica se apoderou da cultura ocidental que qualquer desvio dela aparece como um atentado contra o humanismo, que quase sempre se tem assumido como um valor indiscutível, mas cujos resultados, nem sempre convergentes e positivos, deveriam suscitar — e têm suscitado, de vez em quando — uma mais profunda reflexão.» in "João Duns Escoto e a Ciência Ética", *Itinerâncias de Escrita*, V. I — *Cultura/Linguagem*, pp. 476–477.

<sup>30</sup> Cf. «Vai-nos convencendo a experiência cultural de que, se o ser humano se não abre ao largo campo das solitações da realidade, ele acabará por construir esquemas pseudo-ontológicos, tentando justificar, a esse nível, lutas e dualismos, de que só a pouca disponibilidade e falta de coragem humanas são responsáveis. Não estamos simplesmente perante uma questão de paz humana, mas, sim, de ordenamento de toda a realidade, dentro do qual tem de ser inserido o lema da paz.» in "Natureza e Caminhos da Paz em São Boaventura — Itinerário da Mente para Deus", *Itinerâncias de Escrita*, V. II- *Hermenêutica/Filosofia*, p. 380.

<sup>31</sup> Cf. «Os vectores actuais da cultura são um índice flagrante dessa disformidade, na medida em que o homem é aí constituído em epicentro da realidade, de onde decorrem algumas porventura inesperadas consequências: forçado retraimento da acção humana num projecto redutor, que a humanidade para si mesmo montou, numa atitude de defesa e de desconfiança perante uma realidade considerada adversa; mal-estar generalizado, já devido a esse maniqueístico isolamento, já à ausência de sentido do homem para a realidade e desta para o homem.» in *Ibidem*, p. 380.

significado entre o mundo e a sua experiência dele não passa pela comunhão, mas pelo corte.<sup>32</sup>

Com isto, vem uma preferência pela interioridade, pelo debruçar-se sobre si do homem, e a cultura ganha forma como algo imaterial, uma atividade espiritual e de superação face ao físico. As próprias formas de manifestação cultural seguem um rumo de depuração face ao material. Este processo dualista é então levado a cabo pelos próprios movimentos culturais e por aqueles que os estudam. Grande parte das reflexões defende que quanto mais fina e intangível for a manifestação ou vestígio material, mais depurada e evoluída é a cultura, mais civilizada. Esse seria o progresso inevitável e desejável a qualquer movimento cultural humano, o caminho civilizacional constantemente em curso até ao fim da história.<sup>33</sup>

Assim sendo, tem-se vindo a provocar uma constante dessensibilização por parte do homem na sua experiência cultural, já que esta passa sobretudo por um processo mental, e quanto mais interior e desenquadrada do mundo material, mais pura se torna. Desarticulando a cultura do seu contexto e o homem da sua vida no mundo, a reflexão sobre este campo da experiência humana torna-se empobrecida e menos elástica do que

---

<sup>32</sup> Cf. «É, assim função da racionalidade humana, não a apreensão do real, no qual ela se poderia maravilhar e com ele fraternalmente comungar, mas, sim, a sua excisão, a remoção de um excesso, mais enfaticamente dito, de uma excrescência, a qual, por essa razão, bem pode ser considerada uma entidade maléfica.» in *Em Louvor da Vida e da Morte: Ambiente — A Cultura Ocidental em Questão*, pp. 20–21.

<sup>33</sup> Poderemos traçar um breve paralelo entre esta leitura da cultura enquanto movimento de depuração do material para o imaterial com o papel da arte na estética hegeliana, HEGEL, G.W.F., *Estética*, Álvaro Ribeiro e Orlando Vitorino (tradução), Lisboa, Coleção Filosofia & Ensaios, Guimarães Editores, 1993.

Para Hegel, a arte será um primeiro estágio pelo qual se tornam aparentes as manifestações do espírito Absoluto, e, mesmo limitada na satisfação da nossa exigência da verdade universal, constitui um importante passo nesse caminho, é o primeiro modo de manifestação. Enquanto criação da liberdade individual do artista, a obra «põe-nos em presença dos verdadeiros interesses do espírito» [p. 17]. Para Hegel, a vontade do homem em superar a natureza advém da sua necessidade de conhecer a verdade do espírito. Há então uma oposição entre a natureza e o espírito finito. O espírito finito poderá ser considerado a subjetividade que é impelida à acção pelas suas possibilidades de movimento, mas precisa de um fundo onde agir, uma base para se realizar, e esta é a natureza. Esta oposição é tanto a oposição entre determinação e liberdade como entre sujeito e objeto. No entanto, quer a natureza, quer o finito são insuficientes para a ideia total do espírito Absoluto. Este desdobra-se nesse antagonismo, mas os dois lados não representam a sua verdade, esta excede-os pela conciliação.

A verdade do existente não é então a correspondência do objeto exterior com as representações da subjetividade, mas é antes a acção constituinte do objeto enquanto realização do conceito. Com isto, a representação sensível da verdade é apreendida pela intuição sensível através da arte, mas enquanto ideal, têm sempre predominantemente o conceito a conceder-lhes um sentido que ultrapassa o carácter puramente material e dado.

Quando a arte representa completamente o seu conteúdo, «a sua forma já deixou de satisfazer as exigências mais altas do nosso espírito» [p. 66], pelo que se passa desta para a religião, onde já não se vê beleza, onde já não existe sensibilidade. A sede infinita do homem fez com que os objetos passem a permanecer exteriores a si, e assim, morto este estágio do caminho do espírito, passa-se para campos mais incorpóreos que a arte, numa tentativa de saciação.

aquilo que, por definição, deve ser. Ignorar o compromisso entre o desenvolvimento da cultura social e o desenvolvimento dinâmico do mundo e das condições materiais é defender uma ideia de progresso cultural desenraizado daquilo que é a vida comunitária e organizada dos homens. A abstração do mundo no campo cultural não pode ser tida como um refinamento intelectual da razão.<sup>34</sup> Tão pouco deve incentivar à criação de um espectro onde o material e o espiritual se estendem como polos opostos e inconciliáveis e um é tido como inferior e o outro como superior, deixando adivinhar o desenraizamento ontológico humano que Cerqueira Gonçalves anuncia.<sup>35</sup>

O conflito instaurado entre cultura e natureza nasce dessa incompreensão e desinteresse fomentados por um dualismo maniqueísta entre um mundo disponível, que será mau, e um movimento de interpretação do mesmo, que será bom sempre que o seu fim resulte numa cisão face àquilo mesmo que interpreta.<sup>36</sup>

O que cabe compreender é a complexidade fina desta relação embrionária entre natureza e cultura. Por um lado, se há intimidade entre natureza e cultura, então esta última determina em larga medida aquilo que apreendemos da primeira. É que aquilo que extraímos da nossa relação com a espontaneidade viva sob forma de fenómenos do mundo físico está já envolta pelos quadros de sentido da cultura vigente. Significa isto que não são só a nossa experiência epistémica e estética que obedecem aos quadros culturais, mas também as nossas práticas éticas para com a natureza estão já submetidas aos mesmos quadros.<sup>37</sup> Com isto, corre-se o grande risco de defender uma posição elitista de

---

<sup>34</sup> Cf. «A preocupação com a interioridade tem revestido diferentes significados, entre os quais salientamos dois, de carácter negativo: primeiramente, o facto de o homem sentir com angústia, no seu íntimo, a divisão que procura superar; depois, uma atitude de defesa perante a força da dispersão exterior, onde a sua unidade parece comprometida. A cultura surgiria como uma actividade do espírito, essencialmente interior, e, por esse motivo, como uma afirmação da superioridade do homem sobre o que não é considerado parte essencial do seu ser. O exercício do saber seria uma autêntica prospecção dessa zona interior, a única que revelaria a genuína natureza humana, para, segundo ela, ser modelada a educação. A interioridade, porém, está sempre referida a um termo correlativo — o mundo exterior — ao qual muitas vezes se opõe.» in "Franciscanismo e Cultura", *Itinerâncias de Escrita*, V. I — *Cultura/Linguagem*, pp. 227–228.

<sup>35</sup> Cf. "De facto, esta [a atividade cultural] costuma ser interpretada em oposição à natureza, competindo-lhe introduzir, por assim dizer, na natureza, a racionalidade, de que estaria carecida. A cultura traduziria a dimensão racional da vida humana, em função da qual rodopiaria toda a realidade, tendo como fonte as faculdades mentais, contrastadas com níveis não racionais da existência." in "Textos e Metatexto", *Op. Cit.*, p. 574.

<sup>36</sup> Cf. «O encontro com a natureza e com a cultura irá, por via de consequência, distanciar o homem ocidental da obsessão em que se tem fechado, o da exclusividade da sua própria natureza, levando, por isso, a instrumentalização de tudo o resto a escandaloso requinte.» in "Filosofia, Ética e Vida", *Itinerâncias de Escrita*, V. III — *Escola/Ecologia*, p. 354.

<sup>37</sup> Cf. «A cultura é ambivalente, podendo tanto alargar a visão da natureza como atrofiá-la. De qualquer modo, considerar essencial à dinâmica da natureza o processo da cultura exige que se situe a natureza e a

hegemonia cultural, na medida em que seria possível alegar que tudo isto aponta para uma primazia da cultura impossível de por em causa, que esta é a fonte de sentido exclusiva do mundo. Primazia essa não só da cultura face ao mundo, mas da própria cultura ocidental atual face aos restantes modos culturais possíveis. Para se alterar este paradigma, há que encontrar no lugar algo primordial, com uma carga quase sacra, anterior ainda à ação humana e à relação entre o homem e o meio, o que virá impedir-nos de lhe impor uma dinâmica de desenvolvimento exógena, que entra em conflito com a sua mutabilidade orgânica.<sup>38</sup>

Esta fecundidade ontológica do espaço surge, segundo Cerqueira, exatamente da sua capacidade de superar o dualismo entre cultura e natureza, da sua antecendência a essa polarização. A categoria de espaço permite-nos eludir a uma característica qualitativa e embrionária, já que será no espaço que se funda a natureza e a cultura. O espaço acomoda, *dá lugar* a ambos os modos de manifestação do real, tem um carácter possibilitador de existência.<sup>39</sup>

O espaço não é apenas o posicionamento geográfico da matéria, não é um palco matemático de disposição de objetos, nem tão pouco será simplesmente o resultado da ação do homem, dos seus processos culturais. A medida quantitativa do espaço não é suficiente para a possibilidade de construção de mundo que nos oferece. Há uma dimensão ontológica, uma abertura à hermenêutica que não pode ser esquecida.<sup>40</sup>

---

cultura num plano mais radical e universal do que estas. Se a cultura deslocou o ser humano do pólo da natureza, essa operação efectuou-se mediante a procura de uma fundamentação para a natureza, que deixava de ser considerada um ponto de partida radical. Se, paradoxalmente, o antropocentrismo é o maior inimigo do homem, São Boaventura não precisa de o esconjurar, pela simples razão de não permitir que aflore, devido ao seu profundo enraizamento ontológico, onde a natureza logra sentido.» in "Natureza e Caminhos da Paz em São Boaventura — Itinerário da Mente para Deus", *Itinerâncias de Escrita, V. II — Hermenêutica/Filosofia*, p. 388.

<sup>38</sup> Apontamos algumas leituras interessantes sobre o tópico, a relação fundante entre espaço, lugar, paisagem e ambiente: BERLEANT, A., "Estética e Ambiente", *Filosofia da Paisagem: Uma Antologia*, Adriana Veríssimo Serrão (coordenadora), Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, pp.378–394, também BONESIO, L., "Elogio da Conservação", *Op. Cit.*, pp. 443–464, e ainda WYLIE, John, "Landscape", *The SAGE Handbook of Geographical Knowledge*, John A. Agnew e David N. Livingstone (edição), Califórnia, SAGE Publications, 2011, pp. 300–315.

<sup>39</sup> Cf. «Sumariamente, a categoria do espaço esclarece e supera o dualismo com que frequentemente se vê a realidade: o ser humano, de um lado, o universo, do outro. Assim, nem é o espírito que determina o universo, nem este que traça os contornos da psique humana, ambos entrando na constituição do mundo, em cujo processo a natureza de cada um se desenvolve. Não há que optar entre cosmologia e psicologia. Nem o mundo da geografia prescinde da presença humana, nem a antropologia pode dispensar a geografia.» in "Cultura por Entre Prados, Outeiros e Rios Minhotos", *Itinerâncias de Escrita, V. I — Cultura/Linguagem*, pp. 513–514.

<sup>40</sup> Cf. «Quando nos reportamos ao espaço, não está em jogo uma consideração empírica do mesmo, entendida como a configuração física do planeta, mas a radical e abrangente dimensão cultural de

Será esse esquecimento também alimento para a crise ambiental, na medida em que apagando da memória coletiva esse primeiro instante de sentido, considera-se a relação entre cultura e natureza sem atender às suas determinações mais ricas.<sup>41</sup> Surge inevitavelmente o vislumbre da pergunta pelo ser, por uma instância ontológica anterior ao binómio entre natureza e cultura, que é motor constitutivo da cultura ocidental.<sup>42</sup>

Além do mais, Cerqueira Gonçalves indica-nos que existe um carácter vital e objetivo da natureza que permite que se afirme a cultura como situacional. Isto é, a cultura não é uma entidade fora da estrutura orgânica e originária da própria vida, sendo também, de certo modo, um ser natural, orgânico, mutável. Assim, assoma um ciclo difícil de romper: a experiência humana da natureza está sempre regulamentada pela cultura a que se pertence, e, assim, o meio e os viventes serão inevitavelmente apreendidos segundo uma leitura cultural. Mas essa cultura é já um processo orgânico à existência humana, surge da atribuição de sentido às interações com um determinado meio.<sup>43</sup> Este exercício esbate a barreira entre o que é estritamente natural e cultural. Faz-nos apontar a cultura e a natureza como cocriadoras entre si.<sup>44</sup>

---

construção do mundo, onde estão também presentes esses recortes físicos, mas inseridos numa dimensão global, historicamente construída, onde se abrigam as mais diversas configurações arquetípicas e míticas. Ao aludirmos ao espaço, está sempre em jogo uma categoria trabalhada pela cultura, nela se consignando o modo como a humanidade, no decurso da sua história, viveu a realidade, modelando o mundo.» in *Ibidem*, p. 512.

<sup>41</sup> Cf. «Reconhece-se, porém, desde já, que o espaço é, neste contexto e pela sua própria natureza, qualitativo, pese embora a força da sua uniformização geométrica construída pela ciência. Foi, em boa medida, devido ao esquecimento dessa característica qualitativa do espaço que se chegou à degradação ambiental, ao não ter-se em consideração que as determinações da vida, também elas qualitativas, não podiam ser dissociadas do espaço qualitativo, que lhes é, aliás, inerente.» in *Ibidem*, p. 514.

<sup>42</sup> Cf. «Esta questão lograria mais clarificação se víssemos o ser, não já em oposição à cultura, como sucedia no binómio natureza/cultura, mas antes como fonte da própria cultura, considerando esta, por sua vez, como manifestação, também constitutiva, do mesmo ser. Neste contexto, a cultura já não é apenas uma acção humana, mas, antes, a expressão de ser, e não apenas do ente humano, pois tudo brota dessa instância ontológica de manifestação, em processo de manifestação histórica.» in "Textos e Metatexto", *Op. Cit.*, p. 574.

<sup>43</sup> Cf. «Contrasta-se, frequentemente, o binómio natureza/cultura, mas trata-se, de facto, de uma oposição artificial, não havendo natureza sem cultura. A definição de natureza é sempre, pelo menos, uma construção da cultura, inclusivamente aquela que é desenvolvida na Física de Aristóteles. No entanto, a natureza aparece aí como a primeira e a última instância da realidade — pelo menos da parte desta que é gnosiologicamente acessível ao ser humano —, ficando, por isso, legitimadas todas as suas prioridades e autonomias. Natureza e cultura, mesmo se não contrastadas, costumam distinguir-se, a diversos títulos, ao menos para afirmar que a realidade, esta aqui identificada com a natureza, não se reduz às formas que a cultura vai delineando.» in "O Franciscanismo e a Natureza — Testemunhos, comportamentos, doutrinas", *Itinerâncias de Escrita*, V. III — *Escola/Ecologia*, p. 477.

<sup>44</sup> Cf. «O regresso à cultura e o encontro com a natureza coincidirão, não uma natureza qualquer, mas aquela que viva da intencionalidade do desenvolvimento cultural.» in "Filosofia, Ética e Vida", *Op. Cit.*, p. 354.



No fundo, há que aceitar que nenhum dos conceitos será uma referência fixa, no sentido em que tomar a cultura como módulo intransponível impossibilita um questionar pelo que é mais radical, pelo que será ontologicamente irrecusável. Esse sedimento fundante é o ser, e a experiência a que Cerqueira Gonçalves apela será aquela que não se prende aos vínculos nem da natureza nem da cultura, que excede o âmbito de investigação da tecnociência e a ética.<sup>45</sup>

Cabe-nos, após a compreensão disso mesmo, esbater tal dicotomia, já que o homem é essa continuidade ontológica entre natureza e cultura; é o vivente que retira das suas experiências do mundo um sentido específico transponível à sua imediatez e que, partindo desse sentido, funda modos de se manifestar. Para tal, há que entender porque é que a cultura vigente vem resistindo a essa intuição, desaguando na crise de que temos falado; colocando em suspenso a sua interdependência com a natureza. Essa recusa deixa transparecer que se a natureza está a perecer sob domínio e manipulação humana, então não só o homem se desliga da sua naturalidade — enquanto ser orgânico, dotado de um corpo senciente e em constante troca com o meio —, como as bases culturais que enformam a nossa ação estão em falência.<sup>46</sup>

Cerqueira Gonçalves serve-se do conceito *ambiente* quando se refere à crise ecológica dizendo que este ganha um sentido duplo, sendo ao mesmo tempo o mito de uma natureza pura e in-humanizada e um elemento exclusivamente humano, construído para o rodear. Neste último sentido, o ambiente encontra-se gangrenado porque é o resultado de uma cultura imperfeita, um conhecimento e transformação do mundo ainda incompletos. Segundo esta posição, a situação de falência do ambiente resolve-se com a evolução e perfeição do sistema tecnocientífico, com o aperfeiçoamento da cultura

---

<sup>45</sup> Cf. «Afinal, nem a natureza nem a cultura constituem referências verdadeiramente firmes, visto serem, em boa medida, uma e outra, expressões do mito, do qual está arredada a capacidade de resistência do que é verdadeiramente radical, a não ser que se considere o mal, com que o mito se articula, como ontologicamente irrecusável, o que não parece impor-se. Urge, então, sondar um sedimento mais radical do que o da tecnociência, o da cultura e o da natureza. Esse nível só poderá ser apurado em uma experiência incontornável e irrecusável, de modo a não permitir que algo se infiltre postiza e arbitrariamente, por via exterior.» in *Em Louvor da Vida e da Morte: Ambiente — A Cultura Ocidental em Questão*, p. 54.

<sup>46</sup> Cf. «Ora, toda a nossa reflexão tem-se orientado para a ideia de que o ambiente deve inserir-se no processo global da cultura e de que a degradação actual é a consequência, já de algumas opções culturais do Ocidente, já da formalização destas na ciência e na técnica. A solução para as questões do ambiente tem de passar pela transformação da cultura e esse processo só se torna viável pela elaboração permanente da mesma cultura, nunca pelo prolongamento repetitivo de alguns aspectos a que ela se reduziu, sejam eles de sinal tão prestigiado como o da ciência.» in "Filosofia, Ética e Vida", *Itinerâncias de Escrita*, V. III — *Escola/Ecologia*, p. 350.

ocidental. A insuficiência desta posição nasce precisamente da incapacidade em pensar o ambiente fora dessa esfera de criação humana.<sup>47</sup>

Na mesma esteira, apresenta uma forte relação entre a crise ambiental e uma crise no pensar, mais concretamente no pensar da razão do ocidente. Diz-nos que poderemos encontrar duas respostas para este ponto de rutura do ambiente quando nos debruçamos sobre o estado da razão; uma passa por admitir a razão como expressão do *homo faber*, a outra, por analisá-la como manifestação do *homo sapiens*. No primeiro caso, o homem vive um combate contra um oponente avassalador, o mundo impossível de compreender na sua totalidade. Aqui o saber seria empregue como estratégia de luta, de modo calculista, para resolver os problemas do homem. O conhecimento seria a arma humana pela qual o real podia ser compartimentado, tornar-se-ia possível de explorar e dominar. No segundo caso, o homem tem na razão o modo de compreender a realidade, e nesse sentido, procurar soluções para as dificuldades deixa de ser o ponto fulcral.<sup>48</sup>

Para Cerqueira Gonçalves, a crescente relevância da técnica, da capacidade de operar, face a outros modos de racionalidade contribui para um distanciamento entre o homem, consciente da sua finitude e das limitações que daí advêm, face a uma realidade cuja magnitude é impossível de medir e conter.<sup>49</sup> Há uma certa ironia quando a liberdade de criação humana é confrontada com a impotência de abarcar esse mundo infinitamente complexo, que ultrapassa grandemente a sua capacidade cognitiva. Nesse sentido, o saber

---

<sup>47</sup> Cf. «Este [o cosmos] vai encontrar um sucedâneo na ideias de ambiente, essa entidade indefinida, sem densidade física ou ontológica, representando ora a mitologia e a utopia de um mundo nunca tocado pelas mãos humanas, ora, em sentido oposto, uma fortaleza construída pelo ser humano, para sua própria defesa. O ambiente será, neste último caso, o resultado da ciência e da técnica, passando-se a explicar a degradação dele pelo ainda imperfeito estágio destas, mas que poderá ser vencido, sem abandonar a forja que as moldou. De facto, para um bom número de ambientalistas, não é necessário mudar de instância, para resolver a situação de crise que nos assola, urgindo apenas aperfeiçoar o sistema, o da tecnociência.» in "Globalização e Ecologia", *Op. Cit.*, p. 433.

<sup>48</sup> Cf. «Tendo sempre em mira a degradação do ambiente e esboçando algumas das plausíveis respostas perdidas, poder-se-ia argumentar: a razão é expressão do *homo faber*, o verdadeiro homem existente que, desde o momento primeiro da sua manifestação na terra, nada mais fez do que lutar contra as adversidades impostas pelas inclemências do ambiente. O saber e a técnica seriam, nesse contexto, uma estratégia de luta contra o ambiente, por natureza sempre adverso. estar-se-ia neste caso, perante uma racionalidade engenhosa, calculista, decifradora, em constante esforço de solução de problemas. Uma outra resposta, contrastando com a anterior, aproximar-se-ia da ideia de *homo sapiens*, em que a razão se destinaria primordialmente a compreender a realidade, ocupando a tarefa da solução das dificuldades, sempre possíveis, uma função secundária, até porque o ambiente parece ser, por natureza, de carácter benévolo.» in "Os Filósofos e o Ambiente — Agir, Pensar e Fazer", *Op. Cit.*, pp. 330–331.

<sup>49</sup> «Quando esboçada [a racionalidade], logo se transmutou em via técnica, conduzindo à consciência do desajuste do ser humano relativamente à realidade, acentuando, por isso, a finitude daquele, por não ser capaz de medir toda a extensão do real.» in *Ibidem*, p. 332.

é definido pelo pragmatismo, aquilo que oferece para solucionar possíveis problemas, os meios de superação desse mundo que excede. O saber, aplicado através da técnica viria acalmar a desventura que é ser homem em combate com a transcendência de sentido do real. Assim, para a racionalidade ocidental, o saber é uma terapia, uma ferramenta para enfrentar e processar o mundo.<sup>50</sup>

A filosofia fará, em conjunto com a ciência e a técnica, parte deste modo de se servir da razão como terapia para o homem ocidental.<sup>51</sup> O núcleo da filosofia residirá na capacidade exclusiva de apresentar soluções para problemas específicos que surgem da posição de combate com que o homem participa no mundo. É precisamente pela aniquilação e destruição disso que surge como um problema que se mede o sucesso do homem e a inquietação perante os problemas dá forma a uma cultura polarizadora.<sup>52</sup>

Com isto, evidencia-se a prevalência do *homo faber*, e o saber tem-se vindo a aplicar tecnicamente enquanto terapia, ou, talvez, palição, já que atenua a falta de sentido que o homem encontra no mundo, mas não cura o mal-estar daí resultante. Assim, não é o impulso criativo ou modelador da técnica que sobressai no *homo faber*, mas a sua habilidade a despir a complexidade constitutiva do mundo e reduzi-la a fenómenos mentais possíveis de dissecar e compartimentar.<sup>53</sup> Isto conduz a uma prevalência da potência mental humana pela qual o homem se torna o sujeito do mundo, o responsável

---

<sup>50</sup> Cf. «Admitindo embora a pertinência de tal contraste, deve reconhecer-se que a orientação geral ficou, contudo, definitivamente estabelecida: o saber destinar-se-ia à superação de dificuldades, à resolução de problemas, mediante técnicas adequadas, dirigidos, quer ao mundo interior, quer ao espaço exterior. A ciência acabaria por se tipificar em uma terapia, sempre indispensável, devido ao radical infortúnio do ser humano, já pela divisão constitutiva deste, já pela ausência de sentido para o mundo.», continuando um pouco adiante, «Quer isto dizer que a racionalidade ocidental, polarizada na filosofia e na ciência, não pode ser princípio de explicação, pelo facto de já constituir consequência de outras determinantes, sobretudo a de uma suposta fissura radical do ser, sentida particularmente na manifestação humana deste. Tratar-se-ia de uma divisão irrecusável, inerente ao processo da própria realidade e, consequentemente, ao exercício da racionalidade.» in *Ibidem*, pp. 331–332.

<sup>51</sup> Cf. «Assim se instituiu o modo habitual de entender quer a filosofia ocidental, quer a tendência desta para a ciência e para a técnica, interpretando o exercício da razão em termos de terapia, para transformar e aniquilar o que se apresentava sem sentido ao ser humano — afinal, toda a realidade — que, por isso, sentia a urgência de dele se libertar.» in *Ibidem*, p. 333.

<sup>52</sup> Cf. «Não obstante o excesso generalizante da asserção, poder-se-ia convir em que a filosofia, ao menos a de estilo ocidental, foi logo atingida na hora do seu nascimento, pelo afã de resolver problemas, constituindo, nesse sentido, uma técnica e uma estratégia, abrindo, assim, desde a primeira hora, caminho da sua transmutação em tecnociência.» in *Ibidem*, p. 331.

<sup>53</sup> Cf. «Assim se passou a esbulhar a vida intrínseca dos seres, emprestando-lhes uma luz exterior e artificial, para suprir a sua radical insuficiência. É a redução da especificidade humana aos traços do *homo faber*, exacerbando a sua função e êxito, não pelo facto de representar um poder empreendedor de criação ou, ao menos, de transformação, mas por ter a capacidade de sonegar a vida intrínseca dos entes, de aniquilar as diferenças múltiplas, de tudo engolfar numa unidade indiferenciada mentalmente construída.» in *Ibidem*, p. 333.

pela sua compreensão e construção. Assume-se como protagonista da história por ser aquele que dispõe de meios para controlar os outros seres e os fenómenos naturais. Aquele que tem a seu jugo tudo o que se encontra disponível a esgotar pela atividade usurpadora de uma humanidade cuja razão assume como tarefa pelejar o que se encontra além de si.<sup>54</sup>

Cerqueira Gonçalves diz-nos que essa mesma duplicidade enquanto *sapiens* e *faber* deve ser proveitosa para o redireccionar dos vetores culturais e para a recuperação do valor da natureza. Uma visão ecológica terá em conta que tanto a capacidade técnica, a habilidade transformadora do homem, como a capacidade contemplativa, a sua facilidade no espanto perante o mundo, são essenciais para a recuperação do ambiente.<sup>55</sup> Ou seja, nem há uma escolha entre as duas opções, visto constituírem integralmente o modo de estar humano no mundo, nem há um pendor obrigatoriamente negativo no *homo faber*. Pelo contrário, como temos visto, a capacidade técnica não é a salvação do homem nem a sua desgraça, visto estar sempre dependente da forma que a cultura vigente a tolda, do propósito que a move.<sup>56</sup>

O filósofo confessa mesmo que:

«A figura humana, com efeito, não é adequadamente delineada, se for concebida, dualisticamente, como um sujeito debruçado sobre a terra, para a dominar, como se de um objecto se tratasse. Mais ainda, os intervenientes não são o ser humano, por um lado, e a terra, por outro. O processo é mais unitário, global, dinâmico e complexo. Trata-se, com efeito, da emergência do ser-no-mundo<sup>57</sup>, no processo da qual são intervenientes privilegiados a terra, o universo e o ser humano, mas para desenvolver um âmbito, em

---

<sup>54</sup> Cf. «Por um lado, a humanidade não é o exclusivo protagonista da edificação do mundo e, por outro, a sua razão não se reduz ao que se convencionou chamar o mundo da pureza e da transparência, propriedade do homem teórico e mental. Muitas das críticas dirigidas à técnica partem, exactamente, de quem pretende refugiar-se na esfera mental, sem reparar que esta acaba por oferecer cobertura aos pruridos mais interesseiros, razão de ser de muitas das arbitrariedades perpetradas no universo.» in *Em Louvor da Vida e da Morte: Ambiente — A Cultura Ocidental em Questão*, p. 33.

<sup>55</sup> Cf. «A natureza não pode ser dissociada nem do tempo nem da capacidade do ser humano, o qual é, por sua vez, constitutivamente *sapiens* e *faber*. Se se pretende manter a referência à natureza, esta deve, então, reconduzir à ideia de um movimento ordenado de alteração da realidade finita, no tempo. Terá de aglutinar, por isso, as aquisições que se vão acumulando, de modo a inscrever, nela, a mais valia da colaboração humana.» in *Ibidem*, p. 32.

<sup>56</sup> Cf. «A técnica nem consigna uma compensação da penúria e do desequilíbrio da natureza nem esgota toda a riqueza da acção.» in *Ibidem*, p. 33.

<sup>57</sup> O conceito de ser-no-mundo é utilizado várias vezes por Cerqueira Gonçalves ao longo da sua obra. No entanto, nem sempre faz referência ao conceito heideggeriano de *ser-no-mundo*, característica própria do *Dasein* humano. Trataremos de explicar esta distinção e a importância dos conceitos adiante, no terceiro capítulo desta dissertação. Assim, conferir abaixo pp. 92–97.

que todos eles são constantemente transformados, em mundo, referência mais universal do que a terra e o universo.»<sup>58</sup>

Neste seguimento, a participação humana no desenvolvimento histórico e temporal do mundo não será algo unilateral, onde o mundo é recetáculo e o homem empreendedor, oferece antes a sua contribuição para uma constituição global, dinâmica e partilhada. Torna-se claro que em vez de radicalmente dual, o homem não é proprietário ou sujeito cognoscente do mundo, é um ente cooperante nesse processo unitário pela sua capacidade de compreender e de transformar, pela sua capacidade intelectual e técnica. A sua emergência enquanto agente dinamizador constitui-o como parte de uma realidade também manifestamente dinâmica e plena de virtualidades.<sup>59</sup>

Faz ainda sentido aprofundar a razão dessa tendência dualista e explorar melhor as causas traçadas por Cerqueira Gonçalves. O autor aponta para esta recorrente polarização entre homem e mundo enquanto manifestação de um mito, o da *Unidade Perdida*. Este mito terá origens maniqueístas e gnósticas, que criam uma dicotomia e uma fragmentação na experiência do homem, fazendo que este procure uma estratégia de salvação face a algo que lhe parece hostil através da atividade epistemológica.

Com isto, a racionalidade fragmentadora não é tanto algo de inevitável, mas antes consequência desse mito. Partindo da ideia da *Unidade Perdida*, há uma diferença radical entre o homem e o mundo, são fragmentos irreconciliáveis, já que assumem lados opostos da dicotomia entre bem e mal. O mundo será a instância a negar, algo a anular. A responsabilidade do homem será reconhecer esse pendor negativo e libertar-se é o ato redentor apenas possível pela capacidade cognitiva. A *Unidade Perdida* é apenas superada quando a razão humana supera esse conflito ontológico e radicaliza o homem do mundo, possibilitando o regresso a uma unidade indiferenciada que seria anterior a esse mito. Esse estado original seria qualitativamente superior e apenas acessível ao ser

---

<sup>58</sup> Cf. "Os Filósofos e o Ambiente — Agir, Pensar e Fazer", *Itinerâncias de Escrita*, V. III — *Escola/Ecologia*, pp. 338–339.

<sup>59</sup> Cf. «O que se não aceita é que o ser humano seja essencialmente tipificado no seu perfil de artífice, esquecendo que ele é, antes e acima de tudo, um artesão e um artista. Por isso mesmo, não é sua função primordial reduzir o mundo a um mundo possível proposto por outrem e repetido pela sociedade. O ser humano é, antes, o colaborador da realidade, que ele respeita na sua intrínseca estrutura, para a desenvolver nos melhores expoentes, não se quedando em um aspecto dela, pelo contrário, colaborando, com essa singular acção artesanal e artística na eclosão da resplandecência de todo o real.» in *Ibidem*, p. 338.

racional, isto é, ao homem, que, fazendo uso da razão, ganha o combate contra o mal originário, que lhe será externo.<sup>60</sup> No fundo, este mito «É uma racionalidade soteriológica, sempre assim sentida pela cultura ocidental, ao montar uma estratégia de salvação, mediante a actividade cognoscitiva.»<sup>61</sup>

Cerqueira Gonçalves alerta que tanto a cultura, enquanto representação da razão humana, livre e boa, como a natureza, tida como representação da pobreza ontológica e do mal a superar, são referências com valor moral apenas enquanto representações dicotômicas desse mito. Partindo destas referências, dá-se o desenvolvimento de um teoria soteriológica que acaba por condicionar grandemente o desenvolvimento cultural ocidental e tem, até hoje, implicações graves na articulação do homem com a comunidade que integra e com o ambiente em que participa.<sup>62</sup> Perscrutar além das explicações oferecidas por um mito fundante de origem maniqueísta expõe as dificuldades em pensar uma raiz mais radical da experiência da existência. Um fundamento mais sedimentar que um mito cultural, que não parta já de uma gnose maniqueísta que prima por um conflito inerente à vida.

Este mito fundante ajuda a esclarecer uma tendência dualista latente na razão ocidental, que condiciona a experiência humana a traduzir-se, à partida, num polo entre bem e mal, numa fragmentação inevitável. No processo histórico da cultura não se conseguiu tornar vigente uma ontologia de comunhão e com isso o homem permanece num desajuste face ao mundo, primeiro porque se coloca constantemente fora dele, como sujeito cognoscente, segundo porque não consegue medir toda a extensão do real,

---

<sup>60</sup> Cf. «Essa ideia de racionalidade é menos a manifestação de um irrecusável exercício do que o resultado da construção de um mito, o da Unidade Perdida, que alimentaria, no decurso da história, todas as ramificações maniqueístas e gnósticas da cultura ocidental, arraigando a ideia de uma radical e ontológica dualidade em conflito, transposta para todos os planos da existência, sobretudo para a de sinal humano. A partir deste contexto, quer a divisão radical do ser humano, quer a dicotomia homem/mundo passam a constituir instâncias negativas e hostis, de que importa distanciar-se, vencendo-as pela sua anulação, se possível. O ser humano, particularmente através da sua capacidade racional, aliás sempre ambígua, por traduzir o reconhecimento do mal e, ao mesmo tempo, a sua superação, terá o destino de um cruzado, a debater-se contra o mal originário da existência, mesmo sem ter disso responsabilidade, entregando-se, por isso, a um automático processo técnico de libertação, para regressar a essa Unidade indiferenciada.» in *Ibidem*, p. 332.

<sup>61</sup> Cf. *Idem*.

<sup>62</sup> Cf. «Afinal, nem a natureza nem a cultura constituem referências verdadeiramente firmes, visto serem, em boa medida, uma e outra, expressões do mito, do qual está arredada a capacidade de resistência do que é verdadeiramente radical, a não ser que se considere o mal, com que o mito se articula, como ontologicamente irrecusável, o que não parece impor-se. Urge, então, sondar um sedimento mais radical do que o da tecnociência, o da cultura e o da natureza. Esse nível só poderá ser apurado em uma experiência incontornável e irrecusável, de modo a não permitir que algo se infiltre postiza e arbitrariamente, por via exterior.» in *Em Louvor da Vida e da Morte: Ambiente — A Cultura Ocidental em Questão*, p. 54.

enquanto ser finito, e por isso compartimenta o que pode em objetos possíveis de analisar, garantindo assim uma segurança face ao desconhecido. É por isso que, como já vimos, o homem tem tanto na ciência como a filosofia, isto é, nas expressões da sua cultura, uma terapia face ao desconforto e incomensurabilidade do real, do qual se quer libertar através da transformação do mundo em algo cognoscível e dominável.<sup>63</sup>

No seguimento deste raciocínio, a gnose maniqueísta aqui apontada não se trata tanto de uma aporia mística fortemente prevalente em momentos concretos da história da cultura, mas antes do enfoque, da pertinência com que os conceitos fundamentais da gnose maniqueísta são transponíveis para a cultura ocidental. É o princípio fundante de uma cultura cientificista, pobre em abertura, que vai sobrevivendo enquanto a sua ação terrorista perante o ambiente o permitir. Enquanto a cultura se definir em contraste com a natureza, como processo de sublimação e libertação, as mundividências marginais, aquelas que primam por uma relação salutar entre homem, mundo e ser, não poderão ser devidamente trazidas à palavra como discursos viáveis.<sup>64</sup>

Enquanto motor da cultura, o maniqueísmo prioriza uma leitura da natureza como ontológica e moralmente inferior. Como elemento contrastante, o homem encontra salvação quando se liberta dessa carência intrínseca ao material e retorna à unidade indiferenciada anterior ao momento primordial de fragmentação do ser em dois polos. O polo do bem, ocupado pelo homem e a cultura; e o do mal, constituído pelo resto da terra.<sup>65</sup> Porém, assumir esta posição implica aceitar um movimento artificial ao real, uma relação fabricada entre forças contraditórias postas pelo homem. No fundo, a unidade

---

<sup>63</sup> Cf. «Tanto as tendências maniqueístas da cultura ocidental, como as expressões filosóficas destas, aliás múltiplas, em vez de atenderem à natureza do real, numa positiva atitude de apreço e de sintonia com ele, preferiram actuar sobre ele, transformando-o, não em colaboração confiante, mas em sua substituição sublimadora, por o considerarem fundamentalmente mau.» in "A Obra Cartesiana e as Hodiernas Questões Ecológicas", *Itinerâncias de Escrita, V. III — Escola/Ecologia*, pp. 547–549.

<sup>64</sup> Cf. «A cultura ocidental experimenta, na tentativa de conhecer a gnose, uma dificuldade adicional, a de não poder distanciar-se suficientemente desse abrangente fenómeno, pelo facto de, como tudo indica, se tratar de um produto de proveniência fundamentalmente oriental, mas com enorme peso e duração no Ocidente. Aliás, a questão é ainda mais envolvente, pois, sendo embora muitas as noções de cultura, a que mais frequentemente alimenta, nos nossos meios intelectuais e escolares, a definição de cultura, como um exercício de aperfeiçoamento da natureza, esta negativamente interpretada e contrastada com aquela, aproxima, em múltiplos aspectos, cultura e gnose. É-nos possivelmente legítimo deduzir que o Ocidente estabeleceu essa noção de cultura porque a sua fundamental mundividência está forte e indelevelmente marcada pela gnose.» in "Teologia Cristã e Gnose", *Itinerâncias de Escrita, V. I — Cultura/Linguagem*, pp. 432–433.

<sup>65</sup> Cf. «De um modo geral, a resposta formula-se em termos, por assim dizer, negativos: o mundo da cultura é a alternativa positiva ao mundo negativo, carenciado, da natureza. A cultura teria, por isso, uma função redentora, compensando o universo originariamente degradado.» in "Rito, Liturgia e Linguagem", *Op. Cit.*, pp. 661–662.

indiferenciada e a *Unidade Perdida* são movimentos hermenêuticos que atentam contra o exercício unitário e plural do ser, que não consideram a comunicabilidade e expressividade pulsante que origina os fenómenos e os entes.<sup>66</sup>

Reside aqui a razão pela qual Cerqueira Gonçalves adverte que remeter a preocupação ecológica exclusivamente para o campo da tecnociência não será a melhor solução, já que somos nós, enquanto edificadores da cultura, que levamos a cabo a ciência e a técnica, pelo que torná-las numa entidade fora do escopo social é fugir à questão que aqui nos prende.<sup>67</sup>

Mais uma vez, o nosso autor aponta para esta questão dizendo que é a cultura que condiciona a ciência, no sentido em que esta ciência não é um ser autómato além do poder transformador humano, e que, de facto, todo este caminho do desenvolvimento da cultura ocidental não tem na tecnociência o malfeitor óbvio, remetendo a causa para a tendência dualista oferecida pelo maniqueísmo nela embebido.<sup>68</sup>

Tentar ir além do campo antropológico será o grande desafio que se apresenta ao homem, quer enquanto *homo faber*, quer enquanto *homo sapiens*, porque, para isso, terá de renunciar ao tal mito da *Unidade Perdida* que norteia a sua relação com o mundo como sujeito e objeto em polos adversários. Como defende Cerqueira Gonçalves, a consciência terá de ser a de um processo unitário, uma compreensão de que o homem é tanto mundo quanto o mundo. Isto implica um compromisso entre os homens, no sentido em que só pela promoção de uma vida comunitária poderá vir a ser possível ampliar esta noção ao resto dos viventes. Assim, comunidade e ambiente parecem consolidar uma forte relação

---

<sup>66</sup> Cf. «O movimento da realidade não obedece, porém, ao ritmo binário de opostos. Ele é, antes, um processo unitário e global, em que terra, ou mesmo o universo, e o ser humano não aparecem, cada um de per si, como elementos primitivos, em ordem a uma composição, mas se inserem no exercício, também ele unitário, de construção do mundo. Esta figuração substitui, assim, a que acima se considerou artificial — ser humano-terra.» in *Em Louvor da Vida e da Morte: Ambiente — A Cultura Ocidental em Questão*, pp. 30–31.

<sup>67</sup> Cf. «Ao atribuir à ciência e à técnica a responsabilidade próxima da degradação do ambiente, nunca deve ser esquecido que isso não traduz o início do processo, mas apenas a sua consequência, visto elas não terem chegado, por si mesmas, a tais resultados, mas pelo facto de serem sintoma de um subjacente ódio ao real.» in “Os Filósofos e o Ambiente- Agir, pensar e fazer”, *Itinerâncias da Escrita*, V. III- Escola/Ecologia, p. 333.

<sup>68</sup> Como iremos ver, Cerqueira Gonçalves aponta o maniqueísmo e o gnosticismo como principais fontes das quais a cultura ocidental veio a beber e que estarão na causa deste dualismo. Cf. «Não são propriamente a ciência e a técnica as causas — próximas ou remotas — da situação que ora vivemos, mas, antes, as tendências mais profundas da cultura ocidental, de proveniência grega, maniqueia e gnóstica, de que a ciência e a técnica modernas são apenas consequência, se bem não inocentes e neutras para qualquer aplicação.» in “A Responsabilidade Ambiental- Uma leitura medieval- Redução das Ciências à Teologia de São Boaventura”, *Op. Cit.*, p. 529.



onde os esforços para o melhoramento de um se deixam transparecer no outro. Isto porque não será possível continuar a viver-se desarticulando a existência humana do resto, num primado do homem face ao ambiente. Torna-se claro que o homem está vivo, que é inegável a sua relação vital com o mundo, a sua necessidade de um ambiente onde agir e a sua simbiose com o real. Esta simbiose é a intimidade irreduzível a todos os entes, que estão sempre situados espaciotemporalmente, em relações recíprocas entre si e o meio.

O homem, a ser, não o é sozinho, e a agir, não age numa extensão despida de qualidade, muito menos num vácuo.<sup>69</sup> O homem é com os outros e no mundo e essa dependência não é uma desvantagem que deva ser eliminada enquanto fraqueza, é uma vulnerabilidade que torna todos os viventes iguais na comunhão que é partilhar o estar-se vivo; porque o homem não é só a sua razão, é também o seu corpo e todas as determinações e necessidades que este acarreta. Fugir da mundanidade tem-se mostrado infrutuoso, pois com essa fuga não se assume a evidência que é viver-se envolto num ambiente, dentro de uma comunidade.<sup>70</sup> Há que ter em mente que todas as actividades que o homem desenvolve sozinho, quer seja admirar um trilho na floresta ou inteligir teoremas matemáticos, têm na sua génese essa troca entre natureza e cultura, ambiente e comunidade, que funda a experiência humana, lhe dá sentido e a torna possível.

Uma abordagem ecológica à crise ambiental terá de considerar todas estas características da cultura corrente para melhor compreender não só a amplitude da questão, mas também a viabilidade das propostas que se venham a apresentar. O nosso autor admite que existam condições necessárias a cumprir se nos queremos ocupar da tarefa da ecologia. A primeira condição diz-nos que há que evadir uma antropomorfização

---

<sup>69</sup> Cf. «O homem, quando age e pensa, só pode agenciar e pensar um mundo. Sem este descentramento, não é possível falar de ente humano. Não se receie prejudicar, com esta interpretação, a interioridade do homem ou, então, para atenuar esse perigo, não se reduza o mundo ao chamado mundo da consciência. Se o homem nada é sem a consciência e se o âmbito desta pode ser considerado um mundo — interno —, é também verdade que o homem é mais do que a consciência e esta, por seu turno, aponta para um mundo que a excede. Fixar o horizonte do homem na consciência e reduzir ao chamado mundo desta o mundo é destruir simultaneamente a interioridade do homem e a densidade e amplitude do mundo. Ao desenvolver-se a relação homem-mundo, não só se intensifica a interioridade, a diferenciação, como se alarga o horizonte mundano.» in "A Escola em Debate — Educar ou Profissionalizar?", *Op. Cit.*, p. 42.

<sup>70</sup> Cf. «A figura humana, com efeito, não é adequadamente delineada, se for concebida, dualisticamente, como um sujeito debruçado sobre a terra, para a dominar, como se de um objecto se tratasse. Mais ainda, os intervenientes não são o ser humano, por um lado, e a terra, por outro. O processo é mais unitário, global, dinâmico e complexo.», bem como, mais à frente, «Não se vislumbra outra possibilidade que não seja a da vida comunitária, na qual a singularidade de cada um se desenvolva na relação com as outras. É por isso que a questão do ambiente e a da comunidade se encontram, sem eclipsar qualquer delas e sem que uma possa ser aprofundada fora da relação com a outra.» in "Os Filósofos e o Ambiente- Agir, pensar e fazer" in *Op. Cit.*, pp. 339–340.

do mundo, uma referência exclusivamente humana das questões da existência. De acordo com a segunda, há, também, que reconhecer um valor intrínseco aos seres, não aceitando com isto uma diferenciação moral e ontológica entre o ente humano e o não-humano. Ou seja, procura-se evitar uma hierarquia ontológica onde o homem se encontre acima dos restantes entes, e uma hierarquia ética pela qual a relação entre humano e não-humano destitua o primeiro de responsabilização moral face ao segundo. Com isto, nota-se ainda uma terceira condição, uma articulação orgânica e inata à vida dos seres entre as várias unidades constituintes do todo efervescente que é o real.<sup>71</sup> Sem estes vetores, não é possível refletir plenamente sobre a extensão da crise ambiental.

Cabe pensar qual a referência ecológica a considerar durante este nosso itinerário. A superabundância do real aponta para um referente transcendente, uma instância fundante a recuperar pela discussão ambientalista, tanto pela amplitude daquilo que sustenta, como pela situação humana que lhe faz referência.<sup>72</sup> Como veremos adiante, o franciscanismo apresenta uma visão alternativa ao dualismo maniqueísta porque tem na natureza tanto um veículo como um fim, mas nunca um objeto a usurpar e dispor. Os seus princípios ontológicos impedem o movimento de ser inteiramente naturalista porque não veem o mundo esgotado na sua instanciação; mas também não se afastam totalmente dessa instanciação porque defendem que o estudo e compreensão das leis naturais e dos princípios físicos é essencial para a hermenêutica desse real superabundante. Tanto o franciscanismo como outros movimentos similares apresentam-se relevantes para a discussão ecológica porque são fundados em mundividências que recusaram a polarização moral e ontológica do mundo.<sup>73</sup> Sinteticamente, «Ao situarmos o ambiente

---

<sup>71</sup> Cf. «O termo ecologia é o polo de aglutinação e a alavanca do desenvolvimento delas. Mas nem tudo só repousa coerentemente, legitimando, por isso, fundadas dúvidas de eficácia. A esta têm de ser associadas algumas referências teóricas indispensáveis: a não antropomorfização do mundo, o reconhecimento do valor intrínseco de todos os entes, a articulação sistémica todo/partes e o sentido orgânico das diferenças regionais.» in "O Franciscanismo e a Natureza — Testemunhos, comportamentos, doutrinas", *Op. Cit.*, p. 511.

<sup>72</sup> Cf. «A grande referência do ecologista é a de uma superabundância do real. A partir daí, compreende-se também que o referente da transcendência ganhe especial sentido. Além de esta representar um fundamento para a natureza — essa instância, aliás ambígua, que a ecologia vai recuperando —, será também horizonte de incomensurável amplidão de sentido, de que a acção humana carece.» in "Para uma Filosofia do Ambiente", *Op. Cit.*, p. 325.

<sup>73</sup> Cf. «A natureza não é um objecto a dissecar cientificamente, mas, sim, um património a compreender, preservar, transformar e desenvolver, que se não compadece com leituras uniformes e atemporais que, inevitavelmente, secundarizam vectores que talvez constituam pistas de rumos alternativos para os nossos dias. Além disso, não obstante o já proverbial naturalismo franciscano, há uma especulação franciscana sobre a natureza, que não é aliás exclusiva do franciscanismo, enraizando-se, pelo contrário, em humos mais amplos, de que muitas gerações, sobretudo cristãs, salutarmente se alimentaram. Há que reavivar essa

no terreno da cultura, estamos, concomitantemente, a admitir que a sorte dele está suspensa da racionalidade que formos capazes de historicamente desenvolver.»<sup>74</sup>, pelo que ao indagar a questão ambiental há um compromisso cultural inalienável que cabe ser assumido comunitariamente.

Logo, quando aquilo que motiva a cultura é uma ontologia positiva, a relação é de cuidado por aquilo que constitui o mundo a um nível generalizado, apresentando com isso um modo de estar que enriquece o valor do mundo.<sup>75</sup> Será uma relação afetiva com o mundo que deverá ser o conteúdo da cultura que queremos ter; sem uma ontologia baseada no amor, a relação entre o homem e o mundo não poderá sofrer alterações. Inteirarmo-nos da extensão total da união de todos os viventes e da tarefa do homem em mostrar-se fiel a essa vinculação com a natureza demonstra exatamente como a questão ecológica é mais uma pergunta pela harmonia ontológica do que, numa primeira leitura, um assunto do foro ôntico.<sup>76</sup> Compreender a diferença entre os viventes e o seu valor intrínseco celebrando a sua singularidade ao mesmo tempo que se procura unificar toda a proliferação de manifestações dos entes são questões para uma pedagogia que encontra inspiração no modo de vida franciscano e poderão ser um primeiro ponto na mudança.

## II. Os Argumentos Franciscanos contra o Maniqueísmo

Procurando analisar mais profundamente a ponte que Cerqueira Gonçalves traça entre a cultura ocidental e o maniqueísmo, há que situá-lo no seu contexto histórico e considerar a importância deste no período de passagem da antiguidade tardia para a alta idade média. Este movimento gnóstico surge enquanto vontade de abarcar várias expressões religiosas da altura numa só doutrina, tendo na sua base um dualismo

---

racionalidade, que teve a vantagem de nunca se haver afastado da vida.» in "O Franciscanismo e a Natureza — Testemunhos, comportamentos, doutrinas", *Op. Cit.*, pp. 476–477.

<sup>74</sup> Cf. *Em Louvor da Vida e da Morte: Ambiente — A Cultura Ocidental em Questão*, p. 53.

<sup>75</sup> Cf. «Deste modo, a natureza humana realizar-se-á, não mediante o desenvolvimento fechado e exclusivo das suas virtualidades, que não passariam de um artifício e duma abstracção, ou mesmo em contraste com as demais naturezas, mas em relação vital e constitutiva com toda a realidade.» in "Os Filósofos e o Ambiente- Agir, pensar e fazer", *Itinerâncias da Escrita, V. III- Escola/Ecologia*, p. 209.

<sup>76</sup> Cf. «Não há paz em parcelas do homem e não há paz no homem se parceladamente encarado, fora da sua constitutiva articulação com tudo o resto. Falar de uma paz ontológica levanta porventura suspeitas de um distanciamento de vida, mas que uma paz humana é uma falsa paz, sem aquela, parece deduzir-se espontaneamente.» in "Natureza e Caminhos da Paz em São Boaventura — Itinerário da Mente para Deus", *Itinerâncias de Escrita, V. II- Hermenêutica/Filosofia*, p. 390.

ontológico radical entre o bem e o mal.<sup>77</sup> Estes são dois princípios substanciais que geram reinos antagónicos, o da luz e o das trevas, e com isto, o mal será algo de substancial, gerador a par com Deus. Assim, sempre que Deus, espírito e alma forem sendo conceitos próximos ou mesmo correspondentes com o de bem, existirá um hiato inconciliável com o par contrário, neste caso, mundo, matéria e corpo, fortemente associados ao mal.

Perante esta dualidade, cabe ao homem salvar-se do mal a fim de se aproximar de Deus e isto só é possível através de uma revelação. Neste quadro ontológico de pendor trágico, o homem está numa situação fragmentária, cindido entre a centelha divina e o mundo, e só pelo conhecimento, pela gnose, é que alcançará redenção. Então, o conhecimento é revelado ao homem, não advindo das suas capacidades intelectuais, mas de uma conceção divina, de uma mercê. No fundo, o que cabe salientar é o modo como a visão dualista do gnosticismo atribui uma importância sagrada e redentora ao conhecimento, enquanto retira ao homem a sua autonomia e responsabilidade intelectual. Há uma contraposição entre o homem e o mundo, o primeiro tem de se destacar do segundo, ato apenas possível por um tipo de conhecimento que o eleva e liberta das consternações físicas que atentam contra a sua liberdade e bondade.<sup>78</sup>

É incerto para nós a extensão da importância da *gnosis* na formação das primeiras comunidades cristãs, mas não podemos negar que o cristianismo faz parte dos muitos grupos religiosos que na altura bebiam do legado da gnose greco-helenística.<sup>79</sup> Um

---

<sup>77</sup> Cf. «Todo este expediente de gnosis, sendo embora de contornos multifacetados e subtis, mostra-se eficaz, relativamente aos seus intuitos fundamentais. Por ele, a realidade é, primeiramente, convertida em rendilhado mental, a única sede da racionalidade pura e transparente; depois, esse mundo mental é transferido, pela técnica, para os meandros da matéria, o polo oposto ao do espírito que, iluminando-a, a identifica consigo ou, então, ele mesmo a ela se deixa reduzir, substituindo o irritante dualismo em indiferenciado, embora ambíguo, monismo. o que importa é transformar, aniquilar, radicalmente, o mundo empírico, o chamado mundo da natureza, porque esta, na sua irrecusável diversidade, não passaria de uma degradação da unidade primeira.» in *Em Louvor da Vida e da Morte: Ambiente — A Cultura Ocidental em Questão*, p. 21.

<sup>78</sup> Cf. «O mundo, particularmente a matéria, representam, para a gnose, o último estágio da degradação e da imperfeição, com o qual não se pode ser cúmplice, mas de que importa libertar-se.» in "Teologia Cristã e Gnose", *Itinerâncias de Escrita*, V. I — *Cultura/Linguagem*, pp. 439.

<sup>79</sup> Cabe aqui ressaltar que as várias gnoses, sobretudo as cristãs, oferecem grandes contributos para a teologia e filosofia, revelando-se ainda uma fonte riquíssima em termos históricos. Nesse sentido, não queremos aqui tomar a parte pelo todo no que toca a um grupo complexo e alargado de movimentos gnósticos. Assim, fica a ressalva de que a crítica em curso se dirige especificamente ao maniqueísmo.

Aliás, o próprio Cerqueira Gonçalves clarifica que «Como o próprio nome sugere, esta [a gnose] incide fundamentalmente sobre o conhecimento, encarado como característica essencial da vida humana, pelo qual tem de passar essencial e insubstituivelmente a salvação. Esta caracterização da gnose poderia ser generalizada ao cristianismo, que tem na redenção um desígnio fundamental, vendo, por outro lado, o conhecimento a sobrepor-se ao sacrifício. Todavia, enquanto a teologia cristã se fundamenta num corpus revelado e também ambiciona ser um corpus de saber, o chamado depósito da fé, a gnose caminha em

exemplo curioso será o de Agostinho de Hipona, que começa por encontrar na filosofia maniqueísta uma resposta para as suas interrogações, mas cedo se afasta, tornando-se num crítico inflexível da mesma ao tomar em consideração um importante argumento que concede a Nebrídio.<sup>80</sup> Este diz-nos que se Deus é o bem, não pode realmente existir uma dualidade entre o bem e o mal, já que isso atenta contra os atributos divinos. Por extensão, tudo aquilo que é, enquanto ente, é bem, participa de Deus. Logo, se Deus é bom, mas o mal existe, existe algo que escapa ao poder criador divino, e, nesse sentido, o atributo da onnipotência seria posto em causa. Nesse sentido, existiria algo cocriador com Deus, delimitando o Seu poder, Deus não criaria tudo quanto é criado. Além do mais, para que o mal fosse real, isto é, tivesse existência, teria de ser um bem e assim já não seria mal. Logo, o mal, a ser, contradiz a suma-bondade de Deus e então não pode ser real. O mal é o nada, o inexistente.<sup>81</sup>

Ora, se o mal não tem substância e nada pode contra Deus, poderemos dizer que existe de algum modo e tem uma causa? Agostinho chega à conclusão de que o mal não pode ser nem uma realidade metafísica nem uma realidade nos homens, sendo antes uma carência. O mal é uma deficiência da vontade que se traduz no pecado. Quando a vontade se entrega ao que é inferior e escolhe renunciar o ser, escolhe o não-ser, o mal. Este não está nas coisas, mas sim na escolha do homem em afastar-se de Deus. Quando a vontade se retrai perante o ser, prefere o nada e, com isso, peca, pois escolhe ser privada da verdade e do bem. Com isto, o mal encontra-se na negação de ser, não é um objeto, não é uma força criadora, nem é uma propriedade, é a afirmação de nada. Compreende-se que o bem não vem sendo corrompido pelo mal, antes, que este é a sua total ausência. Quando, por escolha própria, a vontade humana se afasta da vontade divina, escolhe afastar-se do

---

sentido muito diferente, distanciada quer de dons revelados, com os quais a fé se articula, quer de ciência constituída. Deve notar-se, porém, que, dentro do cristianismo, se verifica, na história da teologia, uma tendência mais especulativa, senão mesmo intelectualista, a par de outra, representada pela teologia mística, sem falar já do conhecimento decorrente da própria vivência eclesial e respectiva catequese.» in *Ibidem*, p. 435.

<sup>80</sup> Cf. «Portanto, ou a corrupção nada prejudica o que não é aceitável — ou todas as coisas que se corrompem são privadas de algum bem. Isto não admite dúvida. Se, porém, fossem privadas de todo o bem, deixariam de existir.» VII, 12, p. 198, bem como, «Em absoluto, o mal não existe, nem para Vós, nem para as vossas criaturas, pois nenhuma coisa há fora de Vós que se revolte ou que desmanche a ordem que lhe estabelecesteis.» in AGOSTINHO, *Confissões*, Lúcio Craveiro da Silva, S. J., Elias Couto (tradução), Eduardo Lourenço (prefácio), Apostolado da Oração, Lisboa, 2014, VII, 13, p. 199.

<sup>81</sup> Cf. «Assim, afastava-me da verdade com a aparência de caminhar para ela, porque não sabia que o mal é apenas a privação do bem, provação cujo último termo é o nada.» in *Ibidem*, II, 6, p. 73.

bem. O pecado será então um exercício de escolha que não resulta num bem, e por isso é mau.

Poderemos responsabilizar a autonomia da vontade humana por escolher algo que não é? Se sim, de onde surge a vontade de tal escolha? Se Deus é bom e fez todas as coisas, como poderá existir espaço para o pecado, para o homem escolher afastar-se da retidão? Se ao pecar nos afastamos de Deus e nos aproximamos do nada, porque pecamos? Agostinho revela que aproximarmo-nos do nada traz consequências graves, pelo que a vontade deve escolher sempre manter-se no ser, escolher o caminho orientado por Deus, em vez de se voltar para o pecado<sup>82</sup>. A importância da liberdade humana reside exatamente em assumir o amor a Deus como norteador do agir humano e basear os atos livres nessa compreensão. Admitir esse amor é admitir uma ontologia sem espaço para o mal, onde aquilo que cria e aquilo para que se destina o mundo é o bem. Dirigindo a nossa atenção para as palavras de Cerqueira Gonçalves sobre esta diferença crucial entre cristianismo e gnosticismo, o professor diz-nos, acerca da filosofia de Agostinho:

«Neste contexto [cristão], a questão do mal nunca atinge proporções metafísicas, estando, antes, suspenso da liberdade humana, onde habitam as raízes da virtude e do pecado. Assim se compreende o otimismo ontológico do cristianismo, acompanhado aliás de um profundo realismo, perante uma capacidade humana pervertível.»<sup>83</sup>

Assim, enquanto conseguimos aproximar o gnosticismo e maniqueísmo do cristianismo pela centralidade do conhecimento, é também por aí que conseguimos afastar as suas posições. No que toca à gnose gnóstica, esta será um *re-ligar* da centelha divina presente no homem a Deus, uma recuperação direta do saber revelado em detrimento da maldade inerente à matéria — sempre polarizada com o espírito, a interioridade —. Se nos debruçarmos sobre a teologia cristã franciscana, o papel da razão e do conhecimento é fulcral para a vida espiritual, mas não salva o homem do mal. Esse conhecimento permite ao homem, enquanto pensa em Deus, compreender que não há mal na criação, que todas as criaturas são boas e que do bem não vem mal e, por conseguinte, que tem uma responsabilidade moral a cumprir, uma tarefa que depende da sua vontade. Esta

---

<sup>82</sup> Cf. «Vós sois Aquele que tudo conserva na Verdade, como se tudo sustivésseis na palma da mão. Por isso, todas as coisas são verdadeiras enquanto existem e não há falsidade senão quando se julga que existe aquilo que não existe.» in *Ibidem*, VII, 15, p. 201.

<sup>83</sup> Cf. “Teologia Cristã e Gnose”, *Itinerâncias de Escrita, V. I — Cultura/Linguagem*, p. 439.

tarefa justifica-se exatamente porque o mal não deriva de um princípio transcendente, não é uma causa que condiciona a ação humana. É que se fosse esse o caso, então o homem não poderia ser responsabilizado pelas consequências da suas escolhas, não se poderia admitir que a sua vontade o leve a pecar ao escolher o nada ao ser. Se esse fosse o caso, o homem estaria isento da responsabilidade característica da ação, teríamos de lhe retirar o desafio dessa tarefa. A experiência cristã do conhecimento aproxima o homem de Deus, mas também do mundo porque potencializa a relação íntima entre os dois. E não é pelo conhecimento que o homem se salva — veremos até que no franciscanismo nem parece existir algo de que é preciso ser-se salvo —, mas sim pelas suas ações, pelas escolhas que toma e as consequências que daí derivam.

Em última instância, a responsabilidade que advém da gnoseologia cristã atinge dimensões mais estruturais da vida comum porque se preocupa com o modo como o homem vive, graças à importância dada ao livre-arbítrio.<sup>84</sup> Saber agir corretamente enquanto homem religioso implicará sempre uma preocupação com a comunidade, enquanto conjunto de homens em exercício livre que participam do ecúmeno, da criação boa de Deus.

Atentando na regra franciscana, que procurou circunscrever o modo de vida dos Irmãos Menores, é possível fazer um levantamento do modo como Francisco de Assis compreendia o mundo e, por isso, das vertentes em que a ética franciscana pode diferenciar-se de uma visão dualista e de pendor trágico. A regra diz-nos que é esperado dos membros da ordem uma relação pacífica para com os outros irmãos, os membros da igreja, os leigos e quem assuma outras religiões. Para com as terras e casas que visitem, para com os animais e o resto da criação. O modo de vida itinerante<sup>85</sup> deve ter em atenção a humildade, a gentileza e respeito para com os vários lugares onde se demoram

---

<sup>84</sup> Cf. «O franciscanismo, sendo muito sensível aos factos, acompanha muito realisticamente a vida do homem a debater-se com os dramas da sua própria razão, demorando-se de preferência no encontro desta com a doutrina revelada. A sensibilidade ao concreto e ao histórico permite-lhe enfrentar a tentação de considerar a vida humana reduzida a um jogo de leis abstractas, como as de um suposto desenvolvimento autónomo da ciência. No início e no fim desta encontra-se sempre o homem, cuja sabedoria está em função da felicidade, sempre considerada em termos de vida pessoal. A cultura será, pois, o diálogo vivo e histórico dos homens entre si e Deus. Não são propriamente as ideias que transformam os homens, mas a presença do ser dos outros na sua vida. As ideias explicitariam apenas um mundo virtual encerrado no sujeito, mas a actividade deste não se contenta em exprimir aquelas.» in "Franciscanismo e Cultura", *Op. Cit.*, p. 226.

<sup>85</sup> A questão da peregrinação é uma componente essencial à *Regra* franciscana, pelo que queremos reiterar que o modo de vida itinerante não é um nomadismo, mas um reconhecimento e assunção da pobreza e humildade franciscanas face a um mundo germe de dádiva.

temporariamente. E a vida enquanto peregrino do mundo deve excluir a apropriação de bens materiais, conduzindo-se antes na pobreza de posses e na riqueza de virtudes. O franciscano não se deve enraivecer ou entristecer perante o pecado do outro, pois estes sentimentos impedem o amor ao próximo. Aquele que precisa de se corrigir deve ser recebido com generosidade, colocando-se os ministros numa posição de servidão para com quem erra. Em suma, o que o franciscano deve procurar, mais do que a literacia, é que o Espírito Santo o preencha.<sup>86</sup>

Com estas diretivas, São Francisco radica a atuação franciscana num princípio de amor e abertura ao outro e ao mundo justificado pelo próprio amor e abertura a Deus. Por exemplo, o seu conhecido *Cântico das Criaturas*<sup>87</sup> mostra que pelo louvor das criaturas e dos elementos naturais, se presta louvor a Deus. Aqui há que ressaltar dois aspectos cruciais: primeiro, Francisco de Assis não defende uma igualdade entre o estatuto de Deus e o da criação. Segundo, também não defende a criação enquanto veículo puramente instrumental até à consagração em Deus. Os seus ensinamentos parecem, pelo contrário, indicar que é a Deus que se presta reverência, e é Este o amor, caridade, justiça, humildade e mansidão que inspiram o homem, que não há nada acima Dele e é até Ele que se dirige o obrar do homem na terra.<sup>88</sup> Mas também evidenciam que é necessária a prática da caridade, justiça, humildade e mansidão para se permanecer no caminho de Deus.

Portanto, depreende-se uma crítica latente ao maniqueísmo e ao pessimismo ontológico, pois a criação não pode ser algo infeliz, nem tampouco pode ser atribuído aos entes um pendor negativo. A existência não se rege pela oposição entre o bem e o mal, muito menos será aceitável ver na matéria algo de intrinsecamente mau em contraposição com o espírito intrinsecamente bom. O homem não está no mundo à procura de uma redenção e o corpóreo nunca poderá ser tido como maligno, algo que corrompe a alma humana e do qual seja necessário sermos libertos.<sup>89</sup> É precisamente contra a disseminação

---

<sup>86</sup> Cf. ASSIS, Francisco de, *The Rule*.

<sup>87</sup> Cf. ASSIS, Francisco de, “The Canticle of Creatures” in *Prayers*.

<sup>88</sup> Cf. ASSIS, Francisco de, “The Praises of God and the Blessing” in *Op.Cit.*.

<sup>89</sup> Podemos encontrar um bom exemplo destas reflexões em Boaventura, quando pensa o Filho enquanto pessoa da Trindade. Mais concretamente, há que atender à importância da encarnação do Verbo, pois seguindo a lógica franciscana, Boaventura não apresenta em Cristo um salvador do homem perante o mal inevitável do mundo. Antes, diz-nos com bastante profundidade que a encarnação do Verbo terá um alcance mais profundo.

Na verdade, na *Reductione*, o autor fala-nos do Filho de três modos diferentes, em consonância com os três tipos de filosofia. Com estes três modos complementares de pensar a figura do Filho na sua complexidade Verbo — Cristo, podemos ver como no caso particular de Boaventura o pensamento



deste pensamento fragmentário e incompatibilizador da realidade que o viver franciscano se mostra rico em ensinamentos.<sup>90</sup>

No fundo, a criação não representa só as dádivas de Deus ao homem, nem só o meio pelo qual o homem d'Este se aproxima. A criação é o conjunto de viventes que participam, bem como o homem, dos atributos divinos, iguais beneficiários da Sua graça enquanto por Ele criados. Quando Francisco enaltece a natureza diz-nos exatamente que esta é boa, que a criação é para ser celebrada como acontecimento instanciado de Deus em entes. Assim, o homem deve ter uma abertura aos restantes homens, bem como às restantes criaturas, não porque isso seja um meio para um fim, mas porque vê um valor intrínseco neles.<sup>91</sup> Porque enquanto capaz de amor ao outro, isso se transfigura perentoriamente nas práticas que tem para com ele.

Contudo, não chega dizer que a ação franciscana tem como motor um amor a Deus fundante de um amor ao outro. Surge com isto uma nova questão a considerar, como alerta Cerqueira Gonçalves. Não há um mero sentimento lírico despertado pela harmonia subjacente à criação, há algo mais na visão de Francisco de Assis que fundamenta a sua visão da vida religiosa. Com isto queremos dizer que o que funda a relação humana com o mundo não será um sentimento volitivo, mas antes um estado de preocupação e atenção

---

franciscano não coloca em Cristo um pendor maniqueísta, uma importância que se prenda com a simples salvação do homem perante o mal intrínseco não só da matéria enquanto substrato, mas consequentemente e mais profundamente, da comunidade de viventes do mundo que desta são feitos. Ou seja, em vez de opor os dois termos e alienar o homem face ao mundo, na obra do Doutor Seráfico a matéria é tratada como algo necessário à razão intelectual, que lhe tem um apetite, logo, a relação entre ambas é imprescindível para a geração. Cf. *Redução das Ciências à Teologia*, 16, p. 23, §19–20, pp. 24–25 e § 23, p.26. Também Cerqueira Gonçalves explora esta relação entre as várias faculdades, dizendo que a dinâmica espiritual nunca se reduzirá a algo psicológico ou a uma antropomorfização desse horizonte metafísico, cf. *Homem e Mundo em São Boaventura*, pp. 294–296.

<sup>90</sup> Quanto à relação entre maniqueísmo e cristianismo, mais precisamente na linha franciscana, surge o pensamento de Cerqueira Gonçalves como incentivo à reflexão. Veja-se, por exemplo, quando nos diz: «Dirigindo preferencialmente a nossa atenção para o suporte especulativo do maniqueísmo e sua contrapartida cristã, esta em estilo marcadamente franciscano, evidenciemos, nessas correntes heréticas, a ausência de sentido da realidade finita e, consequentemente, a procura dele, nem que seja pelo aniquilamento da criação, fazendo-a regressar à Unidade primordial indiferenciada. [...] Neste contexto, o Cântico Criaturas não traduz apenas entusiasmos de um temperamento poético, mas também a oposição consciente, atraente e eficaz a uma atmosfera claramente anticristã, a do neomaniqueísmo.» in “São Francisco de Assis e a Ecologia”, *Itinerâncias de Escrita*, V. III — *Escola/Ecologia*, pp. 452–453.

<sup>91</sup> Cf. «Se o cristianismo fez a diferença no que concerne às tendências fundamentais da cultura ocidental, sem, contudo, as modificar substancialmente, o franciscanismo, nesse contexto, continua ainda a fazer a diferença, dentro do próprio cristianismo, tendo conduzido à sua máxima radicalidade o sentido da criação, ao evitar que ela seja subordinada a outros fins que não sejam os da sua própria ontológica constituição, numa abertura ao infinito, como é próprio de uma realidade que tem Deus como princípio e fim.» in *Ibidem*, p. 466.

que se justificam com uma posição ontológica de *amor*.<sup>92</sup> Logo, a relação é de *cuidado* pelas criaturas a um nível generalizado, porque aquilo que motiva o franciscano é uma ontologia positiva da criação, apresentando com isso um modo de estar que enriquece o valor do mundo sem pôr em risco a relação entre Deus e o homem.<sup>93</sup> O que sucede é que esta relação não pode ser pensada sem que o terceiro elemento, isto é, o mundo, tenha também alguma riqueza.

Mais profundamente que na Regra que escreve aos Irmãos Menores, é na sua vida que encontramos a vivificação da teologia que defende. Através das narrações de Boaventura, é-nos possível debruçar sobre uma vida rigorosa e simples, repleta de momentos de profunda comunhão com Deus e com o mundo. Aquilo que emana do exemplo de Francisco é a importância do amor. O amor a Deus, a vontade de estar na Sua presença, marca todo o pensar e agir do pensador. Isto está presente não só nos ensinamentos que prega como nos milagres que realizou e na simplicidade com que escolheu viver. O amor que sentia por Deus fundava o seu modo de estar, a humildade e desapego, a vida peregrina e modesta e a dedicação e disponibilidade para os outros. Do mesmo modo que veremos à frente no caso de Boaventura, para Francisco de Assis:

«A intensidade desse amor sem limites que o impelia para Deus, fez com que também aumentasse a ternura afectuosa para com os que com ele participavam da natureza e da graça. Os sentimentos naturais do seu coração bastavam para o transformar num irmão de todas as criaturas. Não é de admirar, portanto, que o seu amor a Cristo, o tenha tornado ainda mais irmão daqueles que são a imagem do Criador e foram resgatados pelo seu sangue.»<sup>94</sup>

Isto é, o mal não pode existir num mundo criado por Deus, nem num agente que o ama — e que a partir desse amor toma decisões no mundo —, e o pecado é um erro

---

<sup>92</sup> Cf. «A descrição da relação afectuosa de São Francisco de Assis com a natureza não tem uma leitura rectilínea. Não é o mesmo dirigir um olhar amistoso para os seres vivos, por disposição temperamental, e realçar o valor deles, por serem reflexo de outra realidade.» in *Ibidem*, p. 453.

<sup>93</sup> Cf. «O franciscanismo tem consciência da importância da categoria da natureza, vendo nela, harmonizadamente, a autonomia racional do seu movimento, a dependência de uma fonte transcendente, a relação ontológica entre as diversas naturezas e a abertura para um desenvolvimento ontológico ulterior, a realizar historicamente; [...]» in "O Franciscanismo e a Natureza — Testemunhos, comportamentos, doutrinas", *Op. Cit.*, p. 512.

<sup>94</sup> Cf. BOAVENTURA, *Legenda Maior*, cap. IX, 4., p.83, (disponível em [editorialfranciscana.org/files/5707\\_1\\_S\\_Boaventura\\_Legenda\\_Maior\\_\(LM\)\\_4af84f4a4a6.pdf](http://editorialfranciscana.org/files/5707_1_S_Boaventura_Legenda_Maior_(LM)_4af84f4a4a6.pdf)).

crasso que nos mostra a insuficiência do amor que pensávamos ser ardente.<sup>95</sup> E não só não há um mal metafísico como o conhecimento não é a via privilegiada para Deus, porque de certo modo, o amor pode mais que a razão. Esta é-nos útil porque possibilita a compreensão das escrituras, mas não se deve mostrar oposta à vida terrena.

Destarte, torna-se clara a posição de Francisco face ao valor do conhecimento e da ciência: as escrituras exortam o homem a investigar o mundo e, pelo saber que dele se obtém, a louvarem Deus, que foi a causa de tudo aquilo que inquiriram. Ou seja, ao debruçarem-se sobre o mundo, os homens debruçam-se sobre Deus e prestam-lhe homenagem porque descobrem as bondades que Este gerou.<sup>96</sup> Então, aquilo que Francisco de Assis transmite é que ao contrário do ponto de vista maniqueísta, o conhecimento não separa o homem do mundo, redimindo-o de uma maldade latente. Em vez disso, o conhecimento é um meio para o homem absorver o mundo e, ao compreendê-lo, agir tendo em conta um princípio de amor e cuidado.

Passando para o caso de Boaventura<sup>97</sup>, o intelecto assume um inicial papel de relevo aquando da interpelação do divino — se bem que para o filósofo, a união do espírito com Deus só se dá pelo arrebatamento extático —. Isto dá-se no pensamento boaventuriano por duas razões: a primeira razão prende-se com a possibilidade que concede ao homem em conhecer Deus, se bem que com algumas restrições, a partir de uma subida dispeculativa do vestígio até ao Primeiro Princípio.<sup>98</sup> A segunda razão passa

---

<sup>95</sup> Cf. «O mal, no contexto que vimos descrevendo, propende, muito justamente, a confundir-se com o erro, na medida em que lesa o padrão normativo estabelecido, tendo apenas na possível rebelião que acompanha, eventualmente, a consumação do erro, o carácter de mal ético. A confusão entre mal e erro, mas sobretudo, a redução do primeiro ao segundo, assentam, com certa espontaneidade, uma ética que pretende ser ciência, sendo o mal, prioritariamente, um atentado contra a inteligência, ainda que nele intervenha a vontade.» in "Criatividade Ética", *Itinerâncias de Escrita, V. II — Hermenêutica/Filosofia*, p. 204.

<sup>96</sup> Cf. «Pelo contrário, o espírito das divinas Escrituras dá vida aos que nas letras que sabem e desejam aprender, não procuram o próprio proveito, mas, pela palavra e exemplo, com elas prestam homenagem ao Altíssimo Senhor, a quem pertence todo o bem.» in ASSIS, Francisco de, "Avisos Espirituais", *Escritos de S. Francisco*, 7.<sup>a</sup>, p. 106 (disponível em [editorialfranciscana.org/portal/index.php?id=5661](http://editorialfranciscana.org/portal/index.php?id=5661)).

<sup>97</sup> Evocamos aqui Boaventura, pois além de se tratar do grande biógrafo de Francisco de Assis, bem como de um importante ministro-geral da Ordem dos Frades Menores, foi objeto da tese de doutoramento de Cerqueira Gonçalves. Assim, podendo ter escolhido apresentar as contribuições filosóficas de outros pensadores franciscanos, como seria o caso de Duns Escoto, por exemplo, no contexto deste curto capítulo, Boaventura é uma figura incontornável.

<sup>98</sup> Aquilo que Boaventura nos diz quando decide empregar o termo *speculatio*, ou dispeculação, é que o conhecimento de Deus é indireto. Este nunca será totalmente abarcado pelo intelecto humano, como se aquilo que Dele se apreende racionalmente seja um mero reflexo num espelho. Assim, o autor parte do pressuposto que nunca será suficiente, nem sequer possível, uma relação meramente intelectual com Deus. Com isto, abre espaço para o papel da vontade, como veremos mais tarde. Com isto, respeitando a proposta de António S. Pinheiro, faremos uso do termo dispeculação como tradução de *speculatio* ao longo do texto.

pela defesa de uma recondução dos saberes humanos até um princípio do qual descendem, uma chama que os ilumina e alimenta; visto que antes de se dividirem em campos de investigação da realidade, as ciências, e por isso a relação epistemológica do homem com o mundo, têm uma matriz una em Deus. Há assim uma importância da teologia e da exegese anagógica, bem como da experiência e observação do mundo, que conjugadas apresentam a relação do homem com Deus num primeiro âmbito puramente intelectual.

Recaindo a atenção na *Reductione* do Doutor Seráfico, é possível compreender um esforço do autor em compatibilizar ciência com teologia. Num certo ângulo, aquilo que parece ser campo de conhecimento e o que parece ser campo de fé são irreconciliáveis, quer para os defensores fervorosos da ciência, quer para os teólogos que veem na referência ao mundo algo menor e profano. O que é certo é que para qualquer um dos lados, o outro nos afasta da verdade. Ora, opondo-se a esta dualidade, o autor procura mostrar como o conhecimento científico está unificado em Deus.<sup>99</sup> Logo, o conhecimento experimental do mundo não deve ser rejeitado como inferior nem tão pouco tido como independente de um significado teológico, este último tão importante de se investigar para compreender essa recondução ao Primeiro Princípio.<sup>100</sup>

Parece-nos que esta defesa da ciência enquanto estudo do mundo é possível graças ao trabalho exegético autor. Para Boaventura, a natureza é tida como expressão de Deus, e, como consequência, o valor ontológico da criação diz-nos que o seu estudo deve ser empreendido, como indica Cerqueira Gonçalves.<sup>101</sup> Com isto, a dispeculação de Deus só se pode dar, num primeiro momento, pela contemplação dos vestígios. Isto porque, enquanto manifestações imprecisas e distantes, sinais mais vagos de Deus, os seres corpóreos apresentam-se como o primeiro ponto na caminhada intelectual até Este. O homem tem no mundo o lugar para a contemplação da criação divina, e deve estar desperto às suas diversas manifestações.<sup>102</sup> Para ser possível uma maior proximidade a

---

<sup>99</sup> Cf. «Para ele, a redução à unidade terá um alcance ontológico e gnoseológico, unificando, portanto, a realidade e os saberes.» in *Homem e Mundo em São Boaventura*, p. 42

<sup>100</sup> Cf. «Donde se segue que todo o nosso conhecimento deve terminar no conhecimento da Sagrada Escritura, e principalmente quanto ao entendimento da anagogia, pelo qual a iluminação se orienta para Deus, onde teve o começo.» in BOAVENTURA, *Recondução das Ciências à Teologia*, Mário Santiago de Carvalho (tradução, notas e posfácio), Porto, Porto Editora, 1996, §7, p. 19.

<sup>101</sup> Cf. «O mundo será, pois, uma criação e organização divina, constituindo a unidade do Princípio a primeira sugestão e fundamento da própria unidade do mundo, sem a qual era impossível encará-lo como entidade.» in *Homem e Mundo em São Boaventura*, p. 139.

<sup>102</sup> Cf. «Por conseguinte, está cego aquele que não é iluminado por tão grandes esplendores das coisas criadas; está surdo aquele que não desperta com tão grandes clamores; está mudo aquele que, com todos

Deus, há que reconhecer alguns atributos aos vestígios que circundam a estadia humana no mundo e o deleite destes bens divinos não deve ser posto de parte.<sup>103</sup>

Considerando esta reflexão, Boaventura diz-nos que o mundo é o macrocosmo, a alma humana o microcosmo e aquele entra nesta pelo trabalho dos sentidos.<sup>104</sup> Há um enfoque na experiência sensorial humana pois é esta que torna possível o contacto com a natureza, visto que sem uma primeira experiência através dos sentidos, esta não poderá ser inteligida. Deste modo, os vestígios deixam de ser simplesmente um espelho *pelo* qual procuramos o reflexo de Deus. A sua própria existência tem uma relevância nessa procura, pois além de possibilitarem um vislumbre de Deus através de si, os vestígios têm um valor tal que nos permite, na experiência sensorial que temos deles, dispeculá-Lo. Não são apenas veículos, porque enquanto criação, têm algo de Deus ao qual podemos aceder pela sensibilidade.<sup>105</sup> Assim, a contemplação dos vestígios mostra-se como a primeira deleitação que encaminha o homem ao mais pleno deleite, a contemplação divina.

Contemplar a perfeição dos atributos de Deus é a felicidade, então Ele é bom, é o bem. Compreendendo a existência pura e atualíssima de Deus, compreende-se de que modo é que Ele é a felicidade como fim último do homem. Deus é o Primeiro Princípio, eterno, simples, atual, perfeito e uno. Porém, além da sua suma unidade, a sua existência é sumamente omnímoda. Isto é, enquanto é uno indivisível e singular, abrange todos os modos de ser, ilimitadamente numa superabundância de entes. Assim, há em Deus exemplaridade e comunicabilidade, pela difusão do bem e multiplicidade de formas que gera.<sup>106</sup> Esta comunicabilidade vê-se sobretudo em Deus, onde as três pessoas da trindade

---

estes efeitos, não louva a Deus; é um néscio aquele que, com tantas indicações, não se apercebe do Primeiro Princípio.» in BOAVENTURA, *Itinerário da Mente a Deus*, António Soares Pinheiro (tradução), Maria Manuela Martins (introdução), Porto, Centro de Estudos Franciscanos, 2009, Cap. I, §15, p. 81.

<sup>103</sup> Cerqueira Gonçalves diz-nos, sobre esta relação tríplica entre o homem, o mundo e o Primeiro Princípio que, «Efectivamente, só o plano do ser possibilitará o encontro do homem com o mundo, porque o mesmo ser é a actividade mediadora.», completando, mais adiante que «O homem e o mundo estarão, pois, envolvidos nesse processo de desenvolvimento ontológico, determinados, na sua relação, pela estrutura de uma unidade que vai revelando a sua própria verdade, em inesgotável diversidade.» in *Homem e Mundo em São Boaventura*, p. 263 e p. 331, respetivamente.

<sup>104</sup> Cf. «A ideia de microcosmo sugere-nos um todo organizado e diferenciado. Sempre contrastada com a de macrocosmo, revela, no entanto, que ambas se implicam e as duas se integram em um todo mais vasto. Se é fundamental aí a ideia de relação entre micro e macrocosmo, não menos importante é o sentido de síntese, que o primeiro representa relativamente ao segundo.» in *Ibidem*, p. 233.

<sup>105</sup> Cf. «Com efeito, toda a criatura é por sua natureza uma certa representação e semelhança da eterna Sabedoria.» in *Itinerário da Mente a Deus*, §12, p. 111.

<sup>106</sup> Cf. «Sendo porém sumamente única e omnímoda, é consequentemente “tudo em todas as coisas”, ainda que todas as coisas são múltiplas e ela é uma só. E isto porque, em razão da sua unidade simplicíssima, da sua verdade limpidíssima, e da sua bondade puríssima, nessa existência se concentra toda a energia, toda a

mostram exatamente a necessidade de difusão do sumo bem.<sup>107</sup> Sem a Trindade, Deus não seria o sumo bem porque não seria difuso em si, o que poria também a sua comunicabilidade em causa.<sup>108</sup> Depreende-se daqui o modo triplo como Deus difunde o bem, primeiro na vida intra-divina, em seguida através da bondade da sua criação, e por fim, pela condução da vontade humana até si, na procura de satisfazer o desejo que o homem tem de ser feliz.<sup>109</sup>

Destarte, o itinerário da mente para Deus só nos leva até certo ponto, é preciso ir além dele e para isso não serão as operações intelectuais da mente a guiar, mas sim o amor. Este amor tem Deus como destino, porém não encontrará um caminho fácil até Ele. Só aquele inflamado pelo Espírito Santo poderá fazer o transcurso do inteligir para o amar, pois o que começou com especulação terminará com um êxtase inexplicável. O Espírito Santo, que comanda a vontade humana, tem assim um papel crucial na condução do homem à felicidade na sua forma final, enquanto imutável e eterna. Essa felicidade é o sumo bem, isto é, Deus, e «Ninguém é bom senão um só: Deus»<sup>110</sup>.

Voltando a nossa atenção para a *Reductione* uma outra vez, encontramos reforçada a ideia do sumo bem como objeto último do desejo humano. O homem deve procurar com o coração, isto é, amar e desejar Deus. Numa primeira escala desse desejo, volta a dar-se grande importância aos sentidos, pois Boaventura diz-nos que há uma procura incessante do objeto que causa prazeres sensoriais. Os desejos naturais são despertados por sensações agradáveis de certos objetos sensíveis, e a contemplação, quiçá mais que isso, a fruição desses objetos através dos cinco sentidos é encorajada. Não descurando, há que ter ainda em conta o papel importante da filosofia moral na vontade humana. É que tem de haver um refreio da vontade pois esta não pode querer tudo, e servirá para isso a

---

exemplaridade e toda a comunicabilidade. Por esta razão e que “a partir dela, por ela e nela existem todas as coisas”; e isto, porque é onnipotente, onnisciente e omnimodamente boa.» in *Ibidem*, §8, p. 167.

<sup>107</sup> Cf. «Tem assim de existir um amado e um com-amado, um gerado e um dealitado, isto é, o Pai e o Filho e o Espírito Santo. De contrário, não seria o sumo bem, porque não se difundiria sumamente.» in *Ibidem*, §2, pp. 171–173.

<sup>108</sup> «Na verdade, “o bem é definido como difusivo de si mesmo”. Portanto, o sumo bem é sumamente difusivo de si mesmo. Ora não pode existir a suma difusão se não for actual e intrínseca, substancial e hipostática, ôntica e volitiva, dadivosa e necessária, indeficiente e perfeita.» in *Ibidem*, §2, p. 171.

<sup>109</sup> Cf. «Boaventura vai encontrar na Trindade o expoente máximo de seu expressionismo e será em relação a ela que compreenderá também a especulação exemplarista. Assim, e só para lembrar as consequências mais imediatas, tal como a Trindade esgota a riqueza de expressão do ser, os exemplares serão também esgotados na infinita riqueza do Verbo.» in *Homem e Mundo em São Boaventura*, p. 56.

<sup>110</sup> Cf. Marcos, 10, 18.

filosofia moral, que procura a justiça.<sup>111</sup> Esta é a retidão, pelo que se o homem se quer reger pela justiça, então deve procurar que a sua vontade seja reta. Mas o que será viver retamente para Boaventura?

Aquele que se coaduna com os princípios de Deus vive de modo reto; enquanto forem aceites e cumpridos os preceitos divinos, o homem não se desvia dessa retidão, além disso, é igualmente reto aquele que dirige o seu desejo ao alto. Desta forma, a regra do viver humano diz-nos que a nossa vontade deve ser dirigida pela sabedoria divina na sua procura pelo sumo bem. Isto é, para o homem ser justo, a sua vontade deve ser guiada por Deus no seu caminho até Ele.<sup>112</sup>

Ora, para chegar a Deus, temos de tratar de observar e compreender primeiro os seres vivos que são Dele vestígios. E se O amamos e a nossa vontade tende para Ele pela graça do Espírito Santo, tem de haver também um amor e um cuidado para com os vestígios sem os quais o caminho até ao Primeiro Princípio se tornaria mais árduo. Este percurso até Deus não se aproxima o suficiente do destino pelo intelecto, e podendo mais do que este, é a vontade que nos conduz a essa elevação. Seguindo a linha agostiniana, para São Boaventura a vontade, enquanto amor, tem em si a possibilidade de criar no homem a experiência extática que verdadeiramente o põe perante a presença divina, como aliás sublinha Cerqueira Gonçalves.<sup>113</sup>

---

<sup>111</sup> Cf. «O intento da filosofia moral incide principalmente sobre a rectidão, pois o seu objecto é a justiça geral, a qual, como diz Anselmo, “é a rectidão da vontade”.» in *Recondução das Ciências à Teologia*, §23, p. 26.

<sup>112</sup> Cf. «Na verdade, vive rectamente aquele que se deixa dirigir pelas regras do direito divino. É o que sucede quando a vontade do homem acata os preceitos necessários, as admoestações salutares, os conselhos perfeitos, a fim de que o homem experimente “qual é a vontade de Deus, agradável e perfeita”. E então é recta a regra de viver, na qual não se pode deparar com nenhum desvio.» in *Ibidem*, §24, p. 26. Igualdade, o autor explica adiante: «E, segundo esta acepção [recto é aquilo cuja sumidade se ergue para o alto], ao considerarmos a rectidão, manifesta-se a união de Deus e da alma. Pois, como Deus está no alto, é necessário que o ápice da própria mente se erga para o alto. Isto dá-se quando a faculdade racional dá o seu assentimento à verdade primeira, por si mesma e sobre todas as coisas, quando a irascível se apoia na suma liberalidade, e quando a concupiscível adere à bondade.» in *Ibidem*, §25, p. 27.

<sup>113</sup> Cf. «A interioridade agostiniana é frontal, ou seja, vivida numa experiência radical sempre concreta, sem limites e nunca esgotada. Uma tal experiência é geralmente associada ao poder da vontade, definindo esta o homem, de maneira privilegiada. O deslocamento da importância da inteligência para a vontade é também um grande momento da história da cultura, o qual, se não conheceu Agostinho por autor, teve nele, ao menos, uma formulação excepcional. Uma vez mais, o modelo filosófico grego, que colocava a vida humana na dependência dos objectos mentais, tal como o modelo romano, que a reduzia às palavras da cultura, estava agora abertamente superado. e é possível falar de uma intencionalidade da vontade, é preciso não a confundir com a de um modelo mental, como geralmente sucede.» in “A Desdivinização do Mundo — A Via Agostiniano-Franciscana Medieval”, *Itinerâncias de Escrita*, V. III — *Escola/Ecologia*, p. 361–362.

Boaventura não deixa de acentuar um carácter utilitário do mundo e parece haver uma certa serventia da natureza e dos seres vivos para com o homem, pelo que o autor medieval chega mesmo a dizer que «esse conjunto sensível de coisas corpóreas é como uma casa»<sup>114</sup>. Esta ideia de casa alude à noção de ecologia que aqui nos reúne. O conjunto dos entes que habitam o mundo em conjunto com o homem são como uma casa, um *oikos*, e seguindo a etimologia da palavra, uma família vive comunitária e comunicativamente.

Porém, quando coloca um peso decisivo na ação humana enquanto meritória de uma recompensa no céu, não nos parece possível pôr de parte a hipótese de que, na verdade, o comportamento do homem perante os restantes viventes tem implicações éticas cujas consequências determinam o seu mérito. E, por isso mesmo, as ações humanas no e para com o mundo devem ser pensadas e cuidadas.

Aquilo que numa primeira leitura poderia passar por uma relação exclusiva entre Deus e o homem, deve ser pensado à luz de uma relação ontológica mais profunda entre Deus, o homem e o mundo, evitando uma certa antropomorfização da questão ecológica. Para a relação entre Deus e o homem importa bastante a relação entre o homem e o mundo, e isso não é compatível com uma desvalorização dos restantes habitantes da Terra. Cerqueira Gonçalves oferece um apontamento a este respeito:

«Tendo algum sentido falar do tríptico *Homem, Mundo e Deus*, deixa de o ter se desses três membros se falar avulsamente. No que ao homem se refere, não é possível esclarecer a questão da paz, sem a referência ao mundo e a Deus, pois, dissociá-lo destes, é o mesmo que contraí-lo, provocando uma situação redutora. Essa articulação estabelece-se pelo aprofundamento ontológico dessas três grandes expressões da realidade, exigência quase sempre negligenciada, embora superficialmente pressentida pelas tendências ecológicas da actualidade. No entanto, essa articulação é ponto fundamental de *Itinerarium Mentis in Deum*, não obstante as apressadas consequências teológicas favoreçam uma perspetiva mais ôntica do que ontológica.»<sup>115</sup>

Indo de encontro ao que expressámos acima, Boaventura admite que o Primeiro Princípio é a suma felicidade, e que por via da sua comunicabilidade, transmite a felicidade a todas as criaturas. Logo, não só o homem é capaz de felicidade, como a

---

<sup>114</sup> Cf. Boaventura, *Brevilóquio, Escritos Filosófico-Teológicos*, Luís A. De Boni, Jerônimo Jerkovic (tradução, notas e introdução), Porto Alegre, EDIPUCRS, 1999, Parte I, IV, 1, p. 112.

<sup>115</sup> Cf. "Natureza e Caminhos da Paz em São Boaventura — Itinerário da Mente para Deus", *Itinerâncias de Escrita, V. II- Hermenêutica/Filosofia*, pp. 388–389.



consegue pelo mérito. Ou seja, as ações livres tomadas pela vontade humana, poderão vir a ter mérito suficiente para alcançar a felicidade. E o sujeito não age sem um contexto, está sempre inserido numa realidade social e natural, pelo que a sua ação passa sempre pela interação com esse meio vivo composto de entes que também são capazes e procuram a felicidade. Daqui decorre, como bem aponta Cerqueira Gonçalves, uma preocupação de cariz organizacional e social quanto à vida humana perante a sua relação com o divino. O que ressalta é uma preocupação com o modo pelo qual o homem pode abrir-se no amor a Deus através do próximo.

Boaventura continua a mostrar preocupação perante a ação humana quando admite que não é suficiente a doação e difusão do bem se o homem não cuidar do que lhe foi dado. Cuidado esse que não se justifica por necessidade divina, mas que tem por base o mérito moral dos homens, que pela graça<sup>116</sup> se aperfeiçoam. São os atos de caridade, a virtude do carácter e a procura da iluminação da verdade que compõem este aperfeiçoamento humano e permitem procurar viver uma vida reta, conservada na justiça.

Numa esteira agostiniana, o amor a Deus surge como amor do sumo-bem, enquanto fruição. Ora, se este amor excede as capacidades do intelecto e é o fim último do homem; a sua manifestação dá-se pela caridade entre os homens, e esta é uma prática *para fora*, destinada ao outro. No fundo, a interação e comunicação entre os homens, quando mediada pela caridade, torna-os felizes em comunhão. O Doutor Seráfico compara mesmo a figura do próximo à trindade, sendo que cada pessoa serve como analogia ao comportamento do indivíduo. Graças a essa metáfora, o próximo tem então direito à piedade, à veracidade e à benignidade, pelo que serão estes três pilares a nortear a relação com os outros. Em concordância, a ação *cuidadosa* destinada aos entes do mundo enquanto totalidade será também por intermédio do amor a Deus e resultará na felicidade do agente.

A importância do amor na relação entre o homem e o mundo no âmbito da filosofia bonaventuriana vem mostrar-se contrastante com o binómio que norteia o pensamento maniqueísta e que tem um carácter instrumental. É que para o Doutor Seráfico, como temos vindo a referir, o amor pode mais que o intelecto, e nessa tomada de posição

---

<sup>116</sup> Boaventura deixa clara a importância da graça para a aproximação do homem a Deus, defendendo que é pela acção gratuita da graça de Deus que o homem tem a capacidade de se tornar próximo do Primeiro Princípio, através do seu aperfeiçoamento. Este aperfeiçoamento terá, obrigatoriamente, de passar pelas práticas do homem e a sua carga meritória, ou seja, pela análise ética das ações humanas.

encontram-se implicadas consequências éticas e metafísicas, pois, como tivemos o cuidado de apresentar, a ciência não é tida como infrutuosa, antes, amplamente encorajada. O que sucede é que pela iluminação divina de toda a arquitetura epistemológica do homem, nesta está sempre latente a difusão do sumo bem, e consequentemente, uma dádiva gratuita que excede o escopo da investigação intelectual.<sup>117</sup>

Para este autor do século XIII, o amor a Deus é o absoluto que rege o agir humano no mundo pela caridade. Se a ação tem como causa e como fim esse amor, pode parecer que tudo o que esteja fora desse fundamento, isto é, tudo o que não seja Deus, não poderá ser, sob pena de empobrecer essa relação prioritária com o divino. Mas esta seria a conclusão de uma leitura superficial do autor. É que Boaventura diz-nos sempre que o homem, enquanto imagem do Primeiro Princípio, não é sozinho no mundo e que deve procurar exatamente relacionar-se com os restantes viventes.<sup>118</sup> A caridade de que nos fala não pode ser praticada sem o outro, a especulação de Deus não pode ser feita sem os vestígios e as imagens e nada disto seria possível sem um Deus enquanto bem difusor, que se exprime pela graça de que todas as criaturas participam.<sup>119</sup>

Com tudo isto, é possível compreender como a corrente franciscana, aqui representada por Francisco de Assis, seu fundador, e santo padroeiro da ecologia, e por Boaventura, ministro-geral da Ordem dos Irmãos Menores, e tema da tese de doutoramento de Cerqueira Gonçalves, expõe bons argumentos contra três pontos estruturais do pensamento maniqueísta. Primeiro, mostra como a existência do mal e mais especificamente, a dualidade bem-mal, não faz sentido num quadro teológico em que Deus seja o Primeiro Princípio e Criador do mundo. Segundo, procura enfraquecer a

---

<sup>117</sup> Cf. «Também se tornou patente como é ampla a via iluminativa, e de que modo no íntimo de tudo o que se sente ou se conhece está latente o próprio Deus.» in *Recondução das Ciências à Teologia*, §26, p. 27.

<sup>118</sup> Cf. «Tem alcance ontológico, e não simplesmente ético ou psicológico, esta caracterização do espírito humano como imagem. Como tal, isto é, atendendo ao seu ser, nunca poderá extinguir-se, pois o espírito é real e essencialmente imagem da Trindade, como se nota através da actividade e relação da inteligência, memória e vontade.» in *Homem e Mundo em São Boaventura*, pp. 176–177.

<sup>119</sup> Uma vez mais, é Cerqueira Gonçalves que, com uma visão arguta, nos diz: «Deste modo, a natureza humana realizar-se-á, não mediante o desenvolvimento fechado e exclusivo das suas virtualidades, que não passariam de um artifício e duma abstracção, ou mesmo em contraste com as demais naturezas, mas em relação vital e constitutiva com toda a realidade.», bem como, mais à frente, «O percurso humano do *Itinerário* é bem o espelho dessa unidade, dinâmica e diferenciação ontológicas, particularmente sentidas na capacidade difusiva do *bem*, que envolve tanto o mundo como o homem e Deus.» in “Natureza e Caminhos da Paz em São Boaventura — Itinerário da Mente para Deus”, *Itinerâncias de Escrita*, V. II-*Hermenêutica/Filosofia*, p. 389.

associação da matéria ao mal, um legado que ainda hoje impregna a cultura ocidental e que, por consequência, a alienou de responsabilização ética face ao mundo.<sup>120</sup> Terceiro, apresenta uma valorização da epistemologia através da defesa da ciência enquanto complemento à religião, defendendo o estudo e a experiência do mundo como indispensáveis à relação com Deus.<sup>121</sup> Nunca num sentido renunciante do homem, mas num sentido de aproximação e compromisso com o divino pela aproximação e compromisso com o real. A superação do maniqueísmo dá-se através de uma ontologia onde o amor é o vínculo mais profundo do homem com a realidade e o leva a debruçar-se sobre esta, a questioná-la e a vivê-la.

O caminho pelo qual Cerqueira traz à palavra o pensamento destes autores medievais permite-nos compreender quais os fundamentos da sua análise à hegemonia tecnocientífica e à relação entre ciência e ética na contemporaneidade. Os contributos franciscanos acerca da existência do mal acabam por propor uma relação triádica do homem com o mundo. Não é uma relação de compreensão, de apreensão das propriedades dos objetos que existem, de conhecimento. Nem tão só de existência ou pertença, de uma parte do todo. É uma relação ativa, de ação, de manifestação. O homem, é, conhece e age no mundo pelo que estes três modos de ser ocupam a mesma importância de ser cultivados. Logo, o enquadramento cultural que reveste a tecnociência não deve ter uma base dualista pela qual o mal seja aquilo que não é conhecido e controlado, pela qual a ética é a abnegação coletiva face a um mundo ontologicamente pobre.

### III. A Razão e a Cultura Tecnocientífica

Posto isto, torna-se possível traçar um paralelo entre a ciência e o franciscanismo no modo como se acercam do real. No sentido em que o saber, a capacidade de conhecimento parte da vontade, de um impulso de bondade e aproximação aos outros seres, de uma relação com eles que procura exceder a de sujeito

---

<sup>120</sup> Referimo-nos aqui as princípios da corrente neoplatónica, e dos seus contributos para o pensamento bonaventuriano, de que Cerqueira Gonçalves se ocupa em *Homem e Mundo em São Boaventura*, mas que não iremos desenvolver aqui.

<sup>121</sup> Cf. «Assim se explica que a ciência tenha no franciscanismo características e tonalidades muito próprias. Em primeiro lugar, ela é acentuadamente prática. Está mais em função do agir do que do contemplar. Representa um constante esforço de toda a vida para a união, que não se realizará pelo simples exercício especulativo.» in "Franciscanismo e Cultura", *Itinerâncias de Escrita*, V. I — *Cultura/Linguagem*, p. 259.

com objeto.<sup>122</sup> É que a atividade científica é histórica e situacional, o contacto com a realidade a apreender vai ser sempre flutuante e dependente das manifestações temporais desta bem como dos meios disponíveis ao homem para dela se inteirar.<sup>123</sup> A dimensão histórica da ciência parte sempre da situação cultural e com isso, dos modos como a própria razão é admitida ao longo do tempo.

Ora, neste ponto, Cerqueira Gonçalves alerta-nos para uma falsa dicotomia entre razão e falta dela.<sup>124</sup> Nem tão cedo há uma dualidade entre o legado da ciência moderna que assume hoje o papel de tecnociência moderna, e um regresso à natureza cujas implicações são sempre dúbias e tradicionalistas, marcadas por um certo ideal romântico.<sup>125</sup> O que urge é compreender que razão e que ciência serão estas e de que modo é que se coadunam com as exigências do mundo para com os seus habitantes.

Antes de mais, a razão remeter-nos-á para a compreensão e hierarquização da nossa experiência do real, aquilo a que poderíamos chamar de mundividência. A razão, mais do que reduzida à ciência, permite-nos delimitar a experiência e compreendê-la através de símbolos específicos, como seria o caso, por exemplo, de uma determinada linguagem, comportando um sentido referente à realidade.<sup>126</sup> E a ciência, antes da sua

---

<sup>122</sup> Cf. «A pobreza ôntica é assim traduzida pela relação entre os seres, em função da qual se deve interpretar o saber. Fundamentalmente, o homem não é um animal racional, mas, como todo o ser, é um processo de unificação, de irradiação de bondade e de desejo de sabedoria. Ele não encontra a luz apenas no reduto da sua interioridade ou num mundo de ideias. A luz está nos outros seres, que ele descobre quando se coloca em relação com eles, os quais iluminam o seu próprio ser.» in *Ibidem*, pp. 257–258.

<sup>123</sup> Cf. «Com efeito, a ciência não nos faculta uma verdade imutável e definitiva, já porque a actividade cognoscitiva terá sempre os estigmas da contingência, já porque a própria realidade se vai manifestando temporalmente, em um contacto muito directo e positivo com o ser humano.» in *Ibidem*, p. 261.

<sup>124</sup> Cf. «Se a grande questão da realidade é o sentido desta, já que, sem ele, não se pode esperar futuro aberto, harmónico e salutar, para ela, então, perante a degradação do ambiente, impõe-se a revisão da natureza da racionalidade ocidental, à qual se deve os resultados que estamos a equacionar.» in “Política, Comunidade e Ecologia”, *Ética e o Futuro da Democracia*, João Lopes Alves (coordenação), Edições Colibri/SPF, Lisboa, 1998, p. 418.

<sup>125</sup> Cf. «Além disso, é um equívoco associar o romantismo à ausência de racionalidade, pelo facto de se haver indevidamente reduzido esta a um modelo preponderante, o da tecnociência. Mas, por outro lado, se a ciência e a técnica contribuíram, por vezes, para algumas disformidades ambientais, seria ilusório pretender dispensá-las, ou mesmo substituí-las, em nome de outra racionalidade, mais próxima dos modelos românticos. Não somente este dualismo se revela inoperante, como ainda a presença da ciência e da técnica representam elementos incontornáveis da cultura e da história. Devemos, sim, perguntar se a racionalidade é unívoca e se, além disso, pode ser modificada.» in “São Francisco de Assis e a Ecologia”, *Itinerâncias de Escrita*, V. III — *Escola/Ecologia*, p. 448.

<sup>126</sup> Cf. «Sendo a cultura uma constituição de sentido, ela tem de ser entendida como uma expressão de racionalidade, mas tal não significa que esta tenha ou deva ter a sua tradução mais genuína na ciência, que não esgota todo o saber, embora represente uma poderosa manifestação dele. Por outro lado, não parece aceitável encarar a ciência, como a costumamos entender, como o destino normal e incoercível de todo e qualquer saber.» in *Ibidem*, p. 418.

supremacia enquanto fonte única de conhecimento do real, mais do que um substantivo, é sobretudo adjetivo daquilo que a sociedade desenvolve; isto é, aquilo de que estamos a falar é da cultura científica. Somos nós, enquanto sociedade, que levamos a cabo a ciência e a técnica, pelo que torná-las numa entidade fora do escopo social é fugir à questão que aqui nos prende. Cerqueira Gonçalves aponta para esta problemática dizendo que é a cultura que condiciona a ciência, no sentido em que esta não é um ser autómato além do poder transformador humano, e que, de facto, a situação atual não tem na tecnociência o malfeitor óbvio, remetendo a causa para uma certa tendência dualista da cultura ocidental.<sup>127</sup>

Mais, é exatamente porque a razão se mostra ponte de sentido entre a realidade e a sua compreensão linguística que esta não pode ser um quadro rígido, uma coordenada estática e inflexível que norteia o homem de cima, excedendo a realidade e os seus processos históricos. Não é algo radicalmente ideal ou puramente mental, algo que existe fora da existência situacional. É gerada pela ação, pelo pulsar da vida nas suas vertentes de emergência humana.<sup>128</sup>

O filósofo diz-nos mesmo que, na verdade, aquilo que é expresso pela linguagem não é apenas o imediatamente referido, não se esgota no que se está a dizer. Antes, o discurso abre espaço à interpretação, à possibilidade de se dizer mais sobre aquilo que se nomeia. Ao trazer algo à palavra, o homem não se limita a estabelecer relações lógicas entre uma linguagem e os objetos que pretende referir, mais que isso, perscruta algo de subjacente a tudo o que é visível e imediatamente possível de apreender.<sup>129</sup> Com isto, a noção de razão enquanto mundividência torna-se realmente

---

<sup>127</sup> Cf. «Não são propriamente a ciência e a técnica as causas — próximas ou remotas — da situação que ora vivemos, mas, antes, as tendências mais profundas da cultura ocidental, de proveniência grega, maniqueia e gnóstica, de que a ciência e a técnica modernas são apenas consequência, se bem não inocentes e neutras para qualquer aplicação.» in “A Responsabilidade Ambiental- Uma leitura medieval- Redução das Ciências à Teologia de São Boaventura” *Op. Cit.*, p. 529.

<sup>128</sup> Cf. «A racionalidade não é uma estrutura, quadro ou lei fixos, definitivamente constituídos, a servir de paradigma e a regular todos os esboços e reiteraões. Ela é, pelo contrário, a própria realidade com sentido, que emerge na acção, nesse processo de constituição de um todo organizado. Por isso mesmo, a racionalidade não pode ser reduzida aos esquemas mentais humanos, porque estes são também alimentados pela racionalidade mais radical e global da própria estrutura da acção.» in *Fazer Filosofia — Como e Onde?*, p. 24.

<sup>129</sup> Cf. «Pode admitir-se que a racionalidade pede a expressão linguística e que esta é sempre manifestação de racionalidade. No entanto, a redução da linguagem e da sua correspondente racionalidade ao que está dito ou ao que pode ser dito, a partir das estruturas estabelecidas, representa uma conclusão pelo menos apressada.» in “Mística, Racionalidade e Linguagem”, *Itinerâncias de Escrita, V. I — Cultura/Linguagem*, p. 654.

apelativa porque transporta a razão para uma esfera mais alargada e enformante da experiência humana do real. Isto diz-nos que a racionalidade humana, isto é, a possibilidade de operar argumentos e conclusões acerca do mundo de modo a atingir algo de verdadeiro acerca deste, ajuda-nos em última instância a medir as nossas ações no mundo.<sup>130</sup> Assim, a razão não se ocupa apenas de possibilitar a ciência, mas de organizar também os outros modos de ser do homem enquanto integrante de uma comunidade e inserido num contexto histórico, como parte de uma relação integrante com os outros entes, num determinado ecossistema.

Face a tudo isto, algo importante de salientar será o modo como a razão progressista contemporânea olha para a natureza através de uma lente científica que nela vê um objeto a dissecar, alheada de temporalidade e de valor intrínseco. Neste sentido, perde-se a relação originária em que a razão enforma a cultura que por sua vez justifica a ciência e é a própria razão que toma uma forma científicista. A natureza é para este homem tecnocientífico algo que se utiliza, redutível ao foro antropológico, pelo que quer o seu abuso quer a sua recuperação são guiadas pela mesma ótica de conveniência à satisfação das necessidades humanas. Assim, a própria defesa de uma ética de responsabilidade não consegue romper com este quadro mental, antes encarece a noção de que o homem está fora da natureza e pode assumir-se separado desta, que é responsável pelo mundo, como se a sua totalidade fosse assim possível de esgotar.<sup>131</sup>

Destarte, o padrão que seguimos parece difícil de romper porque o que está em causa não é quebrar com a razão, mas antes admitir no modelo racional corrente falhas e procurar saber que outro será possível. O que está a ser levantado é não só a admissão

---

<sup>130</sup> Cf. «Quando falamos em racionalidade, não estamos a referir-nos exclusivamente ao saber e especificamente à ciência, mas ao que pode ser designado por mundividência, a unidade orgânica do mundo das pessoas, das culturas ou das comunidades, fundamentalmente a organização da diversidade do real em hierarquizações axiológicas, que são aliás determinantes dos próprios conteúdos científicos.» in "São Francisco de Assis e a Ecologia", *Itinerâncias de Escrita*, V. III — *Escola/Ecologia*, p. 450.

<sup>131</sup> Cf. «São diferentes a unidade e universalidade ontológicas, que são irrecusáveis na experiência da acção humana, expressamente na da linguagem, e a unidade e universalidade construídas pela mente, resultantes de um consenso social, perante uma proposta emanada da comunidade científica. O universal uniformizante promovido pela ciência não equivale ao universal diferenciante da ontologia. No entanto, se o universal da ciência não é compatível com uma ontologia da natureza, nem com uma linguagem alicerçada nas palavras, ele pode enraizar o seu sentido no universal do ser, tanto na sua conotação ontológica como na da linguística. É que, se se torna difícil integrar o mundo da ciência no movimento de manifestação da natureza — sendo a história da ciência, em boa medida, uma luta contra a natureza —, ele pode colaborar decisivamente na dinâmica, muito mais ampla do que a da natureza, do desenvolvimento do ser.» in "Linguagem e Ecologia", *Op. Cit.*, pp. 426–427.

de insuficiência por parte dos homens na sua relação com as esferas não-humanas do real, mas também de que modo é que essa tomada de consciência poderá mudar a cultura, já que «o estado atual do ambiente [deve-se] menos a supostas forças irracionais, mas à sobreposição de um determinado modelo de racionalidade, que não desenvolve a vida, antes a deteriora»<sup>132</sup>.

Para Cerqueira Gonçalves, compreender que a ciência é moldada pela cultura será um passo importante para uma mudança. No fundo, temos de assumir que a ciência não é neutra, transparente, exata, mas que se deixa conduzir pelo campo social e que é essa condução coletiva que deve assumir um novo itinerário.<sup>133</sup> Ou seja, a técnica e a ciência não se tornam boas pelo fim a que são dispostas, mas só pela fundamentação ontológica que estrutura os módulos da cultura de que são expressões. Atender apenas aos sintomas não cura uma doença cultural que debilita há muito a humanidade.<sup>134</sup>

Chamando Husserl à discussão, este diz-nos que a ciência se vai ramificando e especificando, num primeiro olhar, de modo aproblemático, abrindo cada vez mais o seu âmbito ao mesmo tempo que os seus elementos se compartimentam.<sup>135</sup> Heidegger confronta-nos com a mesma intuição do seu mestre, encontrando um problema estrutural na ciência moderna e contemporânea, que muito se distanciou do modo como

---

<sup>132</sup> Cf. “São Francisco de Assis e a Ecologia” in *Op. Cit.*, p. 450.

<sup>133</sup> Cf. «Mais do que se afirmar que a modernidade é a época da ciência e da técnica, deve-se, antes, esclarecer que os tempos modernos levaram ao máximo expoente a cultura científica e técnica, percebendo-se, desde logo, pelo contraste, que a ciência e a técnica, substantivas, na primeira formulação, se metamorfoseiam em forma adjectiva na segunda. A ser assim, o que se impõe, uma vez mais, é o esclarecimento dessa transformação. Por outras palavras, urge deslindar por que razão a cultura — que é substantiva — ocidental foi decisivamente marcada pela ciência e pela técnica, permitindo que estas, não só se substantivassem, mas ainda passassem a substituir a própria cultura, de que são meras expressões, relativamente recentes, ao lado de outras, talvez não menos importantes do que elas.» in “A Responsabilidade Ambiental — Uma Leitura Medieval — Redução das Ciências à Teologia de São Boaventura”, *Op. Cit.*, p. 525.

<sup>134</sup> Cf. «Com efeito, se é a solução para os problemas do ambiente que preocupa o nosso tempo, a terapia não deve ficar-se, pois, nos sintomas, mas chegar até às verdadeiras causas, que estão, neste caso, no solo da cultura, nas opções fundamentais desta.» in “Política, Comunidade e Ecologia”, *Ética e o Futuro da Democracia*, p. 416.

<sup>135</sup> Cf. «Assim progride o conhecimento natural. Apodera-se num âmbito sempre cada vez maior do que de antemão e obviamente existe e está dado e apenas segundo o âmbito e o conteúdo, segundo os elementos, as relações e leis da realidade a investigar de mais perto. Assim surgem e crescem as distintas ciências da natureza e da natureza psíquica, as ciências do Espírito e, por outro lado, as ciências matemáticas, as ciências dos números, das multiplicidades, das relações, etc. Nestas últimas ciências, não se trata de realidades efectivas, mas de possibilidades ideias, válidas em si mesmas, — de resto, porém, também de antemão aproblemáticas.» in HUSSERL, Edmund, *A Ideia de Fenomenologia*, Artur Morão (tradução), Edições 70, Lisboa, 2016, I Lição, pp. 40–41.

os antigos e os medievais a praticavam.<sup>136</sup> Ao analisar cautelosamente o método científico, apontando para um afunilamento, estreitamento e compartimentação da ciência, o que resulta num fechamento sobre si própria.<sup>137</sup> Como bem indica, a ciência moderna é, na sua essência, uma investigação guiada por projetos que pretendem cobrir uma determinada área da realidade, segundo um método de rigor matemático e objetual, seguindo processos específicos.<sup>138</sup> Com isto, Heidegger conclui que a relação com o ente é de representação, de disposição do objeto enquanto algo calculável e explicável sem que a questão da sua transcendência face ao homem seja colocada. Sem que, aliás, a possibilidade de um outro modo de relação do homem com o mundo que habita seja considerada pelo questionamento científico.

É exatamente este o problema levantado por Husserl quando nos alerta para a problemática do método moderno com que se faz ciência, e se estende e influencia os vários âmbitos da vida das comunidades humanas. O que é saliente em Husserl é que a questão a resolver não passa verdadeiramente por uma reformulação de toda a ciência, mas uma crítica acesa à ideia moderna, defendida por Galileu e Descartes, entre outros, de que a realidade pode ser compreendida e explicada inteiramente pela matemática. Ideia essa que excluiu a importância da vivência, da experiência viva e ativa que o homem tem do mundo. Então, a questão é abertamente metodológica e o sucesso da busca científica passa por uma reformulação do modo como esta indaga o real.

Este modelo mais não conseguiu que desenvolver no homem meios de domínio técnico e ferramentas de usurpação sobre a natureza e os viventes, num nível mais elementar, também concedeu domínio político e tecnológico, ou seja, de recursos, de uma minoria sobre o resto dos homens, ações ultimamente justificadas pelo método

---

<sup>136</sup> Cf. «Quando hoje usamos a palavra ciência, ela quer dizer algo que se diferencia essencialmente da doutrina e da scientia da Idade Média, mas também da *ἐπιστήμη* grega.» in HEIDEGGER, Martin, “O Tempo da Imagem do Mundo”, *Caminhos da Floresta*, Alexandre Franco de Sá (tradução), Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2014, p. 98.

<sup>137</sup> Cf. «Nestes processos, o procedimento da ciência é circunscrito através dos seus resultados. [...] Este ter de instalar-se em funções dos próprios resultados, enquanto estes constituem caminhos e meios do procedimento em progressão, é a essência do carácter de empresa da investigação.» in *Ibidem*, p. 106.

<sup>138</sup> Cf. «A ciência moderna funda-se e singulariza-se, ao mesmo tempo, nos projectos de determinadas áreas objectuais. [...] Projecto e rigor, procedimento e empresa, exigindo-se mutuamente, constituem a essência da ciência moderna, tornando-a investigação.» in *Ibidem*, p. 109.



objetivista e dual da ciência moderna.<sup>139</sup>

Cerqueira Gonçalves vem recuperar muito da crítica traçada pelos dois fenomenólogos alemães. Admite que esta separação e autonomia sistemáticas acabam por impossibilitar a relação entre os vários campos do saber.<sup>140</sup> Se para Boaventura existia uma redução clara das várias artes, recondução esta que depreende uma unificação e não uma diminuição ou extinção; para o pensador moderno, essa relação deixa de ser possível de assumir, em virtude da especialização dos saberes. No fundo, a própria substituição dos paradigmas tecnocientíficos impossibilita, até certo ponto, uma dinâmica histórica na ciência, que já no contexto do desenvolvimento da cultura faz todo o sentido compreender e se mostra inevitável.<sup>141</sup>

O nosso autor reconhece que esta questão se vem desenvolvendo desde a categorização dos géneros e das espécies. Esta articulação, que a princípio poderia parecer contribuir para uma unificação dos vários entes, acabou por gerar uma unidade interna às espécies, exclusiva. Assim, a realidade compartimentou-se em ligações dos vários géneros com as espécies, e das espécies entre si, tornando impossível ou bastante difícil reconhecer uma unidade entre os vários seres, na dinâmica das suas relações reais, individuais, porque as categoriza e hierarquiza avulsamente.<sup>142</sup>

Num certo sentido, a técnica convoca uma soberania da capacidade operativa

---

<sup>139</sup> Cf. «O resultado do desenvolvimento consequente das ciências exactas na Modernidade foi uma verdadeira revolução no domínio técnico sobre a natureza.» in HUSSERL, Edmund, “A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia”, *Europa: Crise e Renovação*, Pedro Alves e Carlos Morujão (tradução), CFUL, Lisboa, 2006, p. 120.

<sup>140</sup> Cf. «Acréscce, todavia, que as ciências não se instituem para se relacionarem, mas, antes, para cada uma delas acentuar progressivamente a sua autonomia, isto é, a respectiva suficiência ou a sua hegemonia sobre as outras.» in “Bioética: Sentido e Aporias”, *Itinerâncias de Escrita, V. III — Escola/Ecologia*, p. 564.

<sup>141</sup> Cf. «Resumidamente, dir-se-ia que a ciência e a técnica se alteram por substituição, vindo os novos paradigmas cumprir tarefas para as quais os anteriores já não parecem alternativa vantajosa. Não há aí, melhor dito, pretende-se que não haja, compromissos com o passado, sendo este de certo modo abolido, por insuficiência de sentido ou de aplicação e de eficácia. Neste pormenor, que não é de pequena monta, a dinâmica de evolução da ciência não se ajusta à do desenvolvimento histórico da cultura.» in “Filosofia, Ética e Vida”, *Op. Cit.*, p. 351.

<sup>142</sup> «A mundividência que informa a doutrina dos géneros-espécies traz, efectivamente, nocivas consequências para salubridade ambiental, de que se realçam alguns aspectos. Com efeito, já se aludiu à ausência de unidade do mundo daí decorrente, pelo facto de as espécies serem consideradas de modo avulso e autónomo. A hierarquização entre elas, pelo elo dos géneros, obedece, também como foi referido, mais a injunções de ordem da própria realidade. A relação entre os conceitos é, aí, mais de contraste do que de afinidade.» in *Em Louvor da Vida e da Morte: Ambiente — A Cultura Ocidental em Questão*, p. 47.

humana, da sua capacidade para *fazer* e computar.<sup>143</sup> Isto mostra-se nefasto quando admitimos viver na cultura tecnocientífica, onde as grandes questões sociais são traçadas com base na relação do homem com a tecnologia e nos dados disponibilizados pelos estudos científicos, quando a relação com o mundo é inteiramente mediada pelas operações mentais; alargando desse modo a divisão clássica entre mente e corpo.<sup>144</sup>

Falta procurar pela unidade que nos conduza a uma utilização mais coerente e multidisciplinar da técnica e das ciências. Especialmente quando estas são chamadas a intervir devido à situação ambiental. Segundo Cerqueira Gonçalves, pode nascer aqui uma contradição, por um lado existiria o sistema ecológico, permeado pela defesa das diferenças qualitativas e pelo apreço da unidade; por outro, a ciência, na qual a relação entre uno e múltiplo será de uma universalização teórica abstrata e uma justaposição deficientemente quantitativa das suas múltiplas vertentes experimentais.<sup>145</sup>

Não desfazendo, o conflito possível entre ciência e ecologia não é irresolúvel para o nosso filósofo. Há um impulso criativo na ciência que requer a autonomia e liberdade humanas. O passo errado no argumento será opor a essa liberdade de agência o mundo como obstáculo ou instrumento, esvaziando-o de riqueza ontológica. Cabe refletir, assim, acerca de um possível modo de produzir conhecimento que não se molde pela relação clássica entre um sujeito e um objeto enquanto polos opostos e adversários.<sup>146</sup> O conhecimento e a ciência não são um combate, mas uma

---

<sup>143</sup> Cf. «De facto, tecnociência não representa o domínio do exterior sobre o interior, mas, antes, a assumida onipotência da mente. No entanto, o termo tecnociência que, na sua composição, confere a prioridade à técnica, não traduz apenas uma vantagem acústica, podendo, antes, significar a capacidade operatória da mente humana, tendo a máquina como modelo.» in "Linguagem e Ecologia", *Itinerâncias de Escrita*, V. III — *Escola/Ecologia*, p. 412.

<sup>144</sup> Cf. «A industrialização e a técnica atendem mais ao resultado, ao que é transitivo, do que à iniciativa, à causa interior, exactamente aquela que revela a capacidade de ser. A industrialização representa a materialização de um mundo mental, que pretende substituir a realidade, quando é apenas uma pequena expressão dela. O fazer e o resultado dele apaga o movimento primeiro, o que iniciativa, o da acção, sendo muito difícil reabilitar esta, quando a humanidade se transformou em um gigantesco artífice de um mundo artificial, a que todas as energias humanas se entregaram.» in "A Filosofia nos Destinos da Ecologia — A Lição Ecológica da Filosofia de Maurice Blondel", *Op. Cit.*, p. 390.

<sup>145</sup> Cf. «É já importante que todas as ciências sejam hoje convocadas para a cruzada do ambiente, mas a falta de unidade teórica delas conduz à sua utilização pragmática e por justaposição, carecida sempre do recurso a outras instâncias, para as aproximar coerente e eficazmente. A relação uno/múltiplo, que subjaz a todo o saber, tende a privilegiar na ciência a unidade abstracta universalizada, em função da qual se coloca o múltiplo, aliás já reduzido a proporções quantitativas. Pelo que vimos enunciando, o sistema ecológico acentua, pelo contrário, a unidade, mantendo, porém, o valor intrínseco das diferenças qualitativas, o que não é possível salvaguardar pelos modelos cientificistas.» in "Globalização e Ecologia", *Op. Cit.*, p. 438–439.

<sup>146</sup> Cf. «Tanto a actividade científica, onde o espírito parece expandir os seus anseios de poder criador, como a reflexão ética, que procura na natureza humana ou numa esfera superior a normatividade da

aproximação, uma inteiração. Um modo de participação mais complexo no real. O possível conhecimento que o homem tenha do mundo não lhe dá uma vantagem imperialista sobre ele. Não exige uma responsabilidade sustentada em imperativos racionais.<sup>147</sup> Deve dar-lhe antes razões para uma fidelidade.

Contrariando a inclinação mais óbvia da ciência moderna, deve cultivar-se uma relação afetiva com a natureza, não dando prioridade a uma razão dominante e separatista, mas optando por uma mundividência autorreflexiva que acolha a pluralidade das formas do real. Destarte, a ética não poderá ser a possível salvação além do âmbito científico, muito menos pode a cultura desfazer-se da sua influência sobre a tecnociência.<sup>148</sup> Será esta relação afetiva a enformar o conteúdo da cultura que queremos ter; sem uma ontologia baseada no amor, a relação entre o homem e o mundo não poderá sofrer alterações. Não há um prodígio da ciência ou um acordo político milagroso no horizonte próximo se até ele nos deixarmos conduzir por uma cultura ocidental que usurpa e destrói historicamente humano e não-humano.

O ponto crucial será, para Cerqueira Gonçalves, que a cultura é o fundamento das relações humanas. Não surge aleatoriamente, mas é fruto de uma certa hermenêutica do real, está fundada numa ontologia. Com isto, o estado da tecnociência não é independente do estado da cultura ocidental, antes, advém desse mesmo estado. São os reflexos de pendor maniqueísta que corroboram os modos da ciência moderna

---

conduta, costumam gerar uma técnica cuja acção se vai exercer em grande parte sobre o mundo, feito alvo de uma conquista. O homem julga-se, assim, não só a coberto de qualquer atentado contra a sua autonomia, como ainda guarnecido de um poder capaz de dominar o mundo. Sucede, porém, que essa capacidade técnica frequentemente o fascina, sendo a cultura, que o devia transformar, substituída pela civilização, pela qual se modifica apenas o mundo, onde o homem se aliena. De qualquer forma, o mundo aparece como um instrumento ou como um obstáculo, sempre esvaziado da sua densidade ôntica, e o homem, consequentemente, reduz a sua humanidade às funções de senhor e dominador. Exacerbado este processo, o mundo passou a confundir-se com a matéria, à qual se opõe o espírito, ficando a actividade cultural forçada a optar por um dos termos do dilema — espírito ou matéria.» in "Franciscanismo e Cultura", *Itinerâncias de Escrita, V. I — Cultura/Linguagem*, pp. 237.238

<sup>147</sup> Cf. «Em meios eruditos, a ciência e a técnica costumam atrair os implacáveis veredictos de responsabilidade, perante o estado de ruína ambiental a que se chegou. É certamente um diálogo frustrante, atendendo a que, depois de um generalizado entusiasmo com o advento do iluminismo cientificista, a agudização dos desequilíbrios dos ecossistemas em que vivemos lança enormes suspeitas sobre a racionalidade de tão solene percurso, levado a efeito, aliás, em nome de grandes imperativos racionais.» in *Em Louvor da Vida e da Morte: Ambiente — A Cultura Ocidental em Questão*, p. 15.

<sup>148</sup> Cf. «Com efeito, a força da ciência e da técnica não emergiu inocentemente na cultura ocidental, sendo antes manifestação significativa desta cultura, ainda nas suas coordenadas negativas, traduzindo, sobretudo, a ausência de uma relação afectuosa entre o ser humano e o mundo.» in "Os Filósofos e o Ambiente — Agir, Pensar e Fazer", *Itinerâncias de Escrita, V. III — Escola/Ecologia*, p. 333.

aqui expressos.<sup>149</sup>

É aqui que o franciscanismo ganha nova luz porque nos diz precisamente que terá de ser uma ontologia de amor a fundar uma relação de fidelidade no campo ético. Isto é, se é o amor o fundamento e a orientação humana, o homem não se move tendo o mundo como objeto, quer estético, gnosiológico ou ético; antes, encontra nele um sentimento vital que o faz experimentar e compreender que vive da e na natureza e que deverá ser fiel a essa relação embrionária e estruturante que vincula todos os viventes entre si. No fundo, a questão ecológica apela à consciencialização coletiva do enquadramento cultural dos vários fenómenos sociais que contribuem para a destruição dos ecossistemas terrestres, para a necessidade de reflexão e de uma pedagogia e um direito internacional que coadune as várias sensibilidades, mas que saiba colocar-se acima delas, garantindo mecanismos que salvaguardem os interesses do ambiente. A questão ecológica estende ao plano ontológico os modos que possibilitam a compreensão racional do real.

Se é a cultura que enforma esta organização antropomorfizante tão destrutiva para os ecossistemas e todos os seus integrantes, então há que mudar radicalmente os modos como as mundividências humanas dão forma às estruturas sociais.<sup>150</sup> Nesse sentido, e como veremos adiante, o papel privilegiado da ética face à situação ambiental contemporânea pode estar a ser erradamente atribuído. No fundo, aponta para uma resposta *ad hoc*, no sentido em que tanto a ética como a tecnociência não fogem ao âmbito da cultura e, com isso, a razão que tem vindo a justificar as externalidades negativas da ação humana não pode ser a mesma que as quer assumir e se preocupa em dar-lhes resposta.<sup>151</sup>

---

<sup>149</sup> Cf. «Não são propriamente a ciência e a técnica as causas — próximas ou remotas — da situação que ora vivemos, mas, antes, as tendências mais profundas da cultura ocidental, de proveniência grega, maniqueia e gnóstica, de que a ciência e a técnica modernas são apenas consequência, se bem não inocentes e neutras para qualquer aplicação.» in "A Responsabilidade Ambiental — Uma Leitura Medieval — Redução das Ciências à Teologia de São Boaventura", *Op. Cit.*, p. 533.

<sup>150</sup> Cf. «Se a sociedade polui, destrói e devora, a comunidade respeita, equilibra, purifica, acarinha e desenvolve, numa palavra, vive a realidade, convivendo amorosamente com ela. Se a sociedade foi, até agora, o pesado martelo de trituração humana, exige uma diferente organização da vida, de teor comunitário, da qual façam parte as múltiplas diferenças da realidade.» in *Em Louvor da Vida e da Morte: Ambiente — A Cultura Ocidental em Questão*, p. 69.

<sup>151</sup> Cf. «Com efeito, por um lado, a ciência actual aproxima-se da ética como se ainda de uma ciência, como qualquer outra, se trate; por outro lado, a ética sempre aspirou, na cultura ocidental, a guindar-se ao estatuto de ciência, projecto que a moral tenderia a concretizar, atingindo a sua mais flagrante concretização na

Todavia, o caminho traçado pelo itinerário é feito de vários momentos, sendo cada etapa a realização de uma parte que nos aproxima do destino. Se o presente capítulo nos ajudou a entender a relação entre cultura, bem, mal, ciência e razão, o passo seguinte procura arredar a vertente moral e política da ação humana. Se se mostra pertinente demorar-nos na epistemologia, a relação óbvia com a ética merece ser também perscrutada.

---

física social do positivismo. Por isso, neste contexto, o actual recurso à ética pode ser ainda interpretado como uma obsessiva tentativa de permanecer no percurso da cientificidade, tão grata à cultura ocidental que, mesmo nas dificuldades, porventura decorrentes algumas delas do próprio âmbito científico, procura ainda remédio dentro do seu círculo.» in "Bioética: Sentido e Aporias", *Itinerâncias de Escrita*, V. III — *Escola/Ecologia*, p. 563.

## ***Segunda Itinerância: A Ética***

### **I. Ação e Comunidade no Pensamento Ético**

Circunscrevendo agora a questão da ética no pensamento de Cerqueira Gonçalves, cabe colocar a pergunta acerca da pertinência que esta terá na discussão ambiental que aqui nos reúne. Mais, cabe também compreender os temas que interessam pensar dentro dos vários polos de sentido que formam a posição cerqueiriana sobre o assunto. Já que, com a sua análise cultural, o autor demarca-se de uma posição que tenha na ética a resposta primeira às questões ambientais. Um pensar filosófico sobre esta questão terá de perscrutar e interpretar mais profundamente as relações humanas com e no mundo. Não desfazendo, o autor debruça-se sobre o pensamento ético, não desvalorizando os seus possíveis contributos para um olhar mais claro sobre a contemporaneidade.

Não elaborando necessariamente uma história da ética, faz várias vezes menção a Platão, Aristóteles e Plotino, em especial quando se demora na análise de Boaventura.<sup>152</sup> Independentemente disso, interessa-nos de sobremaneira, a relação do nosso autor com pensadores como Kant, Maurice Blondel, Merleau-Ponty e Hans Jonas. Talvez mais do que na relação filosófica, e com isto, necessariamente, de amizade, com estes autores, é na sua divergência e recusa face às propostas éticas de Kant e Hans Jonas que encontramos inspiração para este capítulo. Ao argumentar que a ética da responsabilidade não será o modo mais adequado de analisar e viver as mudanças e vicissitudes do Antropoceno, Cerqueira abre lugar para um outro modo de dar sentido aos sinais do tempo. Ao apontar algumas insuficiências destas duas posições, aproxima o leitor da tese da fidelidade ontológica e apresenta-nos um ponto chave na sua teoria. É nesse lugar de conjugação da ética e da ontologia que traça uma ponte para a questão fulcral que nos propõe pensar neste momento da itinerância: *Onde se Radica a Ética?*

Cerqueira Gonçalves admite um certo esforço da fenomenologia em favor do questionar da ação, sobretudo pela figura de Merleau-Ponty<sup>153</sup>, que tanto contribuiu para a pertinência filosófica do conceito de corporalidade. Não obstante, a fenomenologia não

---

<sup>152</sup> Não desfazendo a relevância destes autores na obra de Cerqueira Gonçalves, fogem ao tema específico que queremos tratar.

<sup>153</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenologia e Percepção*, São Paulo, Martins Fontes, 1999, em especial, o Prefácio e o Capítulo IV, pp. 1–20 e pp. 463–490, respetivamente.

consegue responder ao que o nosso filósofo procura considerar quando analisa a ação porque as suas metas são ainda insatisfatórias. Tomando como exemplo o conceito *ser-no-mundo*, este pode oferecer-se como um meio rico de compreender a experiência humana da existência, sobretudo por dar ênfase à questão do *lugar*, da situação espaciotemporal do homem.<sup>154</sup> Com isto, oferece uma compreensão mais intuitiva do que é, efetivamente, ser homem enquanto carne viva e senciente sempre situado no mundo. Advogar a corporalidade da experiência humana é um passo significativo para uma reflexão mais profunda sobre a moralidade, já que implica negar um reducionismo que confine a ética a um exercício intelectual depurado do corpo, ou mesmo uma dicotomia entre mente e corpo; e nos leva a assumir uma ligação mais profunda entre a cadeia que origina a ação humana, a própria, e as suas consequências no mundo. No entanto, este termo deixa-se ficar, para o nosso autor, aquém das exigências que o pensar da ação nos oferece porque não consegue superar a antropologia. A expressão *ser-no-mundo* mostra-se insuficiente porque exclui os entes não humanos, e mesmo o próprio mundo, em prol de uma integração apenas do campo do humano. Diz respeito ao modo como o homem dá sentido à maneira como vive, como se organiza no real, e renuncia isso que aí está fazendo parte constitutiva deste. Torna o homem sujeito da história enquanto agente construtor e transformador quando a ação nos pede para caminhar até horizontes mais tangentes.<sup>155</sup>

A questão que Cerqueira Gonçalves aponta à corporeidade de Merleau-Ponty é esta ser dada enquanto veículo do conhecimento, ou seja, esta parte de uma necessidade epistemológica do homem. Neste sentido, há uma orientação prévia do corpo em direção ao mundo enquanto tela da experiência, uma relação intencional entre corpo e mundo. Há uma crítica clara ao dualismo clássico que a teoria do conhecimento traz entre o sensível

---

<sup>154</sup> Cf. «Para este efeito, a expressão *ser-no-mundo*, mesmo sem constituir o horizonte último da questão, substitui com real vantagem a instância sujeito-objecto, a que eventualmente se recorresse para traduzir a relação agir/fazer. Assim, na dinâmica do *ser-no-mundo*, o movimento agir/fazer salvaguarda a unidade e a diferença constitutivas do mesmo processo. O mundo faz parte da realização do ser humano, tal como este é essencial à realização do mundo. O tecido deste é uma verdadeira poiética, da obra do *homo faber*, do ser humano, mas sempre resultante de uma acção, particularmente, mas não exclusivamente, humana, para a qual a expressão mundana é também constitutiva.» in "Os Filósofos e o Ambiente — Agir, Pensar e Fazer", *Itinerâncias de Escrita*, V. III — *Escola/Ecologia*, p. 337.

<sup>155</sup> Cf. «Com a experiência da acção, transpõe-se também o círculo consignado na expressão *ser-no-mundo*, a qual, tendo sentido a um determinado nível, como aliás se reconheceu oportunamente, incide apenas sobre a descrição do exercício do ser humano no processo de constituição do mundo, mas sem exigência de fundamentação irrecusável nem de fidelidade aos apelos de ulteriores horizontes. A esse nível, impera, fundamentalmente, a antropologia, a que acaba por ser reduzida, duma forma ou doutra, toda a dimensão do ser.» in *Em Louvor da Vida e da Morte: Ambiente — A Cultura Ocidental em Questão*, p. 58.

e inteligível, na medida em que o corpo humano tanto é mundo como possibilitador do conhecimento que o sujeito tem do mundo, é o limite que possibilita a experiência perceptiva humana.

Contudo, estes esforços não satisfazem totalmente a exigência da interpretação cerqueiriana. É que a ação não pode ligar-se apenas a determinações mentais do sujeito, não pode ser remetida ulteriormente para uma reflexão intelectual, uma autonomia racional do sujeito face ao mundo enquanto objeto cujos fenómenos são dados à consciência. Para Cerqueira, há um «apelo da vida lançado pela própria realidade.»<sup>156</sup> e daí o agir nunca pode ser idealista, formal, porque se funda num impulso rasgado de vida, numa intencionalidade situada e encorpada, contextualizada e em relação.

Ainda assim, é clara a possibilidade de uma ética fundada pela fenomenologia, sendo que Cerqueira Gonçalves faz também referência a Husserl.<sup>157</sup> O que transparece na reflexão husserliana é que o problema do mal-estar é cúmplice do problema estrutural do pensar. Todavia, pretendemos defender que aquilo que Husserl levanta com toda a clarividência enquanto questão fulcral para a Europa tem uma camada mais profunda que vai além do problema epistémico e ético. Uma camada ontológica que valida a cultura europeia e o seu mal-estar.

A fenomenologia, ao procurar substituir parcialmente a insistência de uma relação objetivista entre homem e mundo, enquanto sujeito e objeto, ao apontar para a importância não só de uma autorreflexão acerca do modo como essa relação epistémica se desenvolve, mas sobretudo por radicar o homem na imediatez do mundo enquanto agente encorpado, ajuda-nos a atravessar o caminho para uma cultura com valores menos matemáticos e mais considerativos da dinâmica complexa da relação de cada ente humano com os outros e com o mundo. A proposta fenomenológica de Husserl face a esta questão,

---

<sup>156</sup> Cf. «O agir, com efeito, não parte apenas de uma determinação mental, mas sempre de uma realidade dinâmica dada, a força da qual impele para o seu desenvolvimento, em busca de um sentido, a acumular temporalmente. Esse ponto de partida será distendido, não segundo os critérios de um princípio exterior, a que se subordinasse, mas por fidelidade à energia do impulso e à orientação da sua vida intrínseca, na intencionalidade de um máximo expoente possível. A técnica também desempenhará, aí, papel imprescindível, ordenando hierarquicamente os diversos elementos e colaborando na irradiação desse sentido, mas o critério da sua orientação não virá do exterior, nem que seja, por exemplo, do prestigiado mundo mental, nascendo, antes, no coração do mesmo processo, em obediência ao apelo de vida lançado pela própria realidade.» in *Op. Cit.*, p. 55.

<sup>157</sup> Cf. “O Franciscanismo e a Natureza — Testemunhos, comportamentos, doutrinas” in *Itinerâncias de Escrita, V. III — Escola/Ecologia*, INCM, Lisboa, 2014, p. 475. Cerqueira Gonçalves destaca, em particular, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, de 1936.



mais do que trazer palavras de ânimo para uma reformulação metodológica que resulte num novo movimento social, guia-nos para um horizonte onde se estendem infinitas possibilidades da relação do homem com o real enquanto elemento constitutivo da sua identidade. Assim, mais do que um dirigir que nos permita inferir acerca do que é o homem e o corpo político e de que modo a sua organização será mais pacífica se guiada por leis universais, há um dirigir até à responsabilidade de todos, e principalmente da filosofia, em respeitar e cuidar desse campo de sentido que é o mundo e do qual estamos mutuamente dependentes enquanto agentes poiéticos.

Contudo, circunscrever a ética ao âmbito do homem empobrece-a porque impõe limitações de cariz cultural à sua análise. É que nesse caso a ética só diz respeito à cultura, aos modos como se processa a relação entre os membros da comunidade humana e aquilo que se exclui desse conjunto não é acolhido. Afirmar que a ética pertence apenas ao foro humano abre uma maior distância face ao que é exterior a esse meio, a clássica divisão entre natureza e cultura.<sup>158</sup> Isto conduz a um raciocínio falacioso, segundo o nosso pensador. Admitir que a ética pertence exclusivamente à cultura implica admitir que é possível traçar um caminho de melhoria e otimização das relações morais entre os homens, com base num conjunto de características inatas à natureza humana.<sup>159</sup> No fundo, a ética seria um sistema fechado no homem, sem qualquer extrapolação possível que não caísse fora dos interesses especistas.<sup>160</sup>

Procurar uma ética além das contingências culturais, que não parta apenas do homem e a ele se subordine, envolve tematizar a ação num sentido mais alargado e primário. A ecologia reivindica uma ética pensada em torno da ação na sua

---

<sup>158</sup> Cf. «A este respeito, deve retorquir-se, em primeiro lugar, que uma ética apenas enraizada na natureza humana é manifestamente redutora; depois, que tal natureza humana é uma interpretação cultural, portanto, uma entidade derivada e não originária, um efeito e não uma causa. Dentro da tradição epistemológica ocidental, a ideia de natureza não unifica, antes separa e contrasta as diversas naturezas.» in "A Bioética", *Op. Cit.*, p. 558.

<sup>159</sup> Cf. «Parte-se do princípio de que a solução para as dificuldades a contornar reside apenas na modificação do comportamento humano, bastando, para esse efeito, esclarecer e otimizar o suporte ético, em princípio ancorado na natureza humana [...]» in "Bioética: Sentido e Aporias", *Op. Cit.*, p. 562.

<sup>160</sup> Cf. «Com efeito, a ética filosófica ocidental lida com dois embaraços que impedem a solução desejada para algumas consequências decorrentes da ciência e da técnica, no caso a ingerência técnica no âmago da vida. Por um lado, a natureza, a humana, em que pretendemos apoiar a ética, é acompanhada das contingências culturais que a definem — a noção de natureza é cultural — e, por outro, uma ética da natureza está sempre constituivamente dissociada das outras naturezas, não garantindo a passagem entre elas a não ser na medida em que, por um artifício de poder, a própria humanidade articula a sua natureza específica com todas as outras, dominando-as servindo-se de critérios que, se não arbitrários, são pelo menos muito contingentes e pragmáticos, como costuma suceder com os produtos culturais.» in *Ibidem*, p. 565.

fundamentação vital, a ação que anima tudo o que vive e não apenas as esferas humanas do mundo.<sup>161</sup>

Ao falar de ação, seria ingrato não referir a riqueza do pensamento de Blondel, a quem Cerqueira vai beber. Para o autor francês, cabe analisar a causa final para compreender a unidade do sistema da ação. Segundo Blondel, a exigência ontológica supera a ordem inteligível, e por isso é a ação que medeia a relação entre o conhecimento e o que é. Há uma tensão entre a vontade que quer e a vontade querida que impele o homem a envolver-se no mundo, é esse dinamismo que torna a ação num mediador universal. Graças a esta, o homem tem a oportunidade de participar no desenvolvimento do real e, eventualmente, aproximar-se da transcendência, essencial e inevitável para se justificar a ação e a moralidade de acordo com este autor.<sup>162</sup>

Daí que, para Cerqueira, a filosofia ganha uma legitimidade diferente; filosofar é sempre uma ação na medida em que é sempre uma procura do homem além de si, em direção ao mundo.<sup>163</sup> A ação é a experiência primária do real, o modo do homem aproximar, encadear, ser e conhecer. Como vimos brevemente, a questão da vontade em Boaventura é bastante pertinente nesta discussão da ação. É que a vontade pode mais que o intelecto exatamente porque é a manifestação do querer humano de aproximação e contacto com aquilo que é. Quanto mais explícita for a relação entre o conhecimento e o agir, mais crucial se torna pensar o modo como o homem se situa face a esses modos da sua existência, que, em vez de se oporem num binómio teoria/prática, demonstram a cadeia intrínseca da experiência que o homem tem de estar vivo.

Outro ponto elaborado por Boaventura e Blondel que também define a filosofia de Cerqueira Gonçalves é a importância dada à comunidade. O sujeito age sempre no mundo, mas essa ação é invariavelmente dentro de uma comunidade e em comunidade.

---

<sup>161</sup> Cf. «A confiança em tal ética, cujos sedimentos culturais são, afinal, os mesmos que alimentaram a ciência e a técnica — agora ou temidas, ou consideradas insuficientes —, pode não passar de uma ilusão ou de um expediente de tranquilização da consciência. Somente uma ética que tivesse a ver constitutivamente, não apenas com a natureza humana, mas com todas as outras naturezas, é que poderia contribuir para uma solução adequada às dificuldades com que lidamos.» in *Ibidem*, p. 565.

<sup>162</sup> Cf. BLONDEL, Maurice, *Action, Essay on a Critique of Life and a Science of Practice*, Oliva Blanchette (tradução), Indiana, University of Notre Dame Press, 2007, em especial a Parte III, Estádio 2 e Parte III, Estádio 5, pp. 109–144 e pp. 234–299, respetivamente.

<sup>163</sup> Cf. «Com efeito, a filosofia tem de ser alimentada pelo que a vida tem de irrecusável e de incontornável, embora paradoxalmente, com frequência, escamoteado: a acção [...]» in *A Filosofia Nos Destinos da Ecologia — A Lição Ecológica da Filosofia de Maurice Blondel, Itinerâncias da Escrita*, V. III — *Escola/Ecologia*, p. 390.

A ética cristã, sobretudo a franciscana, reflete profundamente sobre esta questão, e mesmo que vários movimentos eclesiais sejam conhecidos pela reclusão monástica e pela preferência do eremitismo, onde a relação do indivíduo com Deus assume um destaque impreterível; é a comunidade e o convívio com o outro homem que possibilitam essa mesma relação. A comunhão com Deus passa inevitavelmente pela comunhão com aquilo que este possibilita.<sup>164</sup>

Há sempre uma dimensão comunitária e ecuménica na ação. É importante reparar, como assinala Cerqueira Gonçalves, que:

*«A comunidade, sendo a grande manifestação ontológica do mundo, desempenha, por isso mesmo, um papel decisivo e ímpar no desenvolvimento da instância ser-no-mundo. Quando se fala da presença do ente humano aí, não são particularmente os indivíduos que são referidos - ou mesmo a soma destes —, mas, sim, a comunidade, cujo estatuto ultrapassa, então, o simples horizonte sociológico.»*<sup>165</sup>

Neste sentido, o conceito de comunidade excede o conceito de sociedade, já que este último apenas contempla um grupo social enquanto associação de indivíduos em relacionamento entre si. Neste contexto, a relação seria um modo de atingir o bem comum, a finalidade dessa associação. A comunidade ultrapassa este horizonte sociológico na medida em que reúne modos de interação mais profundos entre os indivíduos que a formam, estes partilham um legado comum e uma reciprocidade estrutural no desenvolvimento de cada um.

A comunidade humana tem de ser tida como um todo dinâmico com a proliferação de relações dentro da mesma a contribuir para a sua riqueza e complexidade. Aceitar a participação comum de todos os homens nessa comunidade ética implica uma intenção diferente para com os constituintes dessa comunidade. No fundo, cada ação humana particular e situada dentro da comunidade amplia-se e o todo comunitário vive as consequências dessas ações. Assumir o papel ontológico da comunidade torna-se num

---

<sup>164</sup> Cf. «É verdade que são conhecidas formas de vida eremítica que parecem apontar mais para um esquema individualista de existência do que para o convívio comunitário. O próprio cristianismo conhece esses modelos de vida, mas estes não tiveram o seu ponto de partida no mesmo cristianismo e, quando neste se reflectiram, integraram-se sempre num horizonte comunitário, desde logo nessa vida de comunhão com Deus.» in "Filosofia e Teologia da Vida Religiosa — Pobreza, habitação e ecologia", *Op. Cit.*, p. 516.

<sup>165</sup> Cf. *Fazer Filosofia — Como e Onde?*, p. 114.

compromisso radical de integridade ética dentro dessa comunidade e da própria comunidade face ao mundo onde e com o qual se relaciona.<sup>166</sup>

Se não é possível compreender o conceito de comunidade cerqueiriana sem ter em atenção a ética cristã, também não o será sem compreender a ética e política kantianas. Aliás, podemos atribuir ao autor prussiano um dos pensamentos embrionários mais ricos acerca de cosmopolitismo. Como veremos, Cerqueira virá a divergir das posições kantianas em vários momentos, tal como Hans Jonas também se afastará da teoria ética do autor prussiano. Porém, é inevitável encontrar em Kant um primeiro apoio para se pensar o que será uma comunidade ética universal.

Em *Paz Perpétua*, Kant afirma que o curso da história humana desaguaria numa realização jurídica que deixaria transparecer os fundamentos éticos da moral kantiana. Esta realização é uma caminhada coletiva de constante melhoramento social, de desenvolvimento racional e legislativo, bem como educacional. Esta ideia progressista não defende que através da pedagogia o homem consegue superar as suas limitações e finitude, mas procura apresentar uma certa transformação da comunidade humana que vem garantir a sua liberdade autónoma no sentido mais verdadeiro sempre que é pensado o mundo e são tomadas decisões face à sua habitação.<sup>167</sup>

É o processo histórico que orienta o decurso da vida comunitária — sendo esta o seu sujeito — de encontro à virtude moral e, como esta só pode ser alcançada pelo uso livre da razão, é necessário que existam condições que ofereçam aos homens essa liberdade irrestrita. Ora, numa situação social em que a relação pacífica entre nações esteja comprometida, está também comprometido o processo histórico, na medida em que

---

<sup>166</sup> Cf. «Afiml, as atracções e peripécias de averiguação do dever-ser são mais inconsistentes e menos irrecusáveis do que a instância do ser, embora este não caiba na categoria de imobilidade, antes aponta para o constante brotar da manifestação. Quer isto dizer que, enraizada a vida humana no ser, incumbe a esta, pela sua vocação ontológica, consentir a participar nessa dinâmica de manifestação, sem estabelecer quaisquer orientações aprioricas, imutáveis e formais. Poder-se-ia afirmar que a única orientação a estabelecer ou a única legislação a respeitar consistirão em não bloquear esse ímpeto de manifestação.» in "Criatividade Ética", *Itinerâncias de Escrita, V. II — Hermenêutica/Filosofia*, p. 205.

<sup>167</sup> Cf. «O curso da história pode ser correctamente caracterizado como uma gigantesca operação educativa da espécie humana. Mas a história não conduz de uma transcendência a outra, não anula os limites intransponíveis entre finito e infinito contidos na própria estrutura transcendental do homem. A história humana não é a revelação de Deus ao homem, mas a laica e secular emancipação da espécie humana, a sua vitória sobre todas as tutelas que a fazem permanecer na menoridade (incluindo as religiosas). A confluência da história humana é o universal, mas não o de uma esfera divina. É sim o universal da lei que o homem se impôs a si próprio e soube realizar nas suas obras.» in SOROMENHO-MARQUES, Viriato, *Razão e Progresso na Filosofia de Kant*, Lisboa, Edições Colibri, 1998, p. 279.

existem obstáculos ao uso consciente da liberdade individual para uma ação autónoma. Logo, Kant procura pensar um modo de se processarem as relações internacionais mantendo a soberania, liberdade e autonomia dos povos, garantindo a preeminência dos interesses comuns aquando da atribuição de poder aos dirigentes estatais e ultrapassando o estado de guerra latente. É pela regulamentação e pela legislação que as Nações se dirigem à paz e, conseqüentemente, os homens se tornam mais virtuosos, isto é, se subordinam à lei moral categórica. É apenas por um ato livre de submissão comunitária a normas legislativas que se garante uma maior autonomia individual e coletiva.

Se cada Estado encara o mesmo problema de desconfiança face aos Estados vizinhos e a sociedade civil vive na incerteza de um confronto armado onde os populares são os mais lesados, é garantidamente imprudente deixar que haja uma resolução orgânica para os problemas internacionais entre os vários países tomada exclusivamente pelos seus governantes.<sup>168</sup> Torna-se óbvio que essa tensão tem resultado sempre em danos irreparáveis para os envolvidos, bloqueando o desenvolvimento humano a um nível generalizado e gratuito por todos os povos do mundo. Se o povo deixar para o governo do seu Estado as decisões de intervenção, defesa e vigilância, sem que este tenha uma preocupação genuína com uma possível universalidade das decisões jurídicas e militares que toma, então esse mesmo povo deixa ao arbítrio de uns o destino de toda a espécie. A relação entre comunidade política local e comunidade ética global sustem-se num balanço precário.

Kant encontra um modo de preservar a paz entre comunidades tendo em conta o fim a que a espécie se destina quando defende um género específico de federalismo que nos guie além de medidas legislativas puramente internas a cada Estado, além de um âmbito nacional deste modo de governo, em direção ao cosmopolitismo.

Ao tomar a federação como algo ideal, uma obra da razão impossível de atingir no mundo sensível, Kant solidifica a importância do progresso dentro da sua filosofia. Se a liga das nações ideal não pode ser alcançada vez alguma na história dos homens, isso não

---

<sup>168</sup> Cf. «O estado de paz entre os homens que vivem juntos não é um estado de natureza (*status naturalis*), o qual é antes um estado de guerra, isto é, um estado em que, embora não exista sempre uma explosão das hostilidades, há sempre, no entanto, uma ameaça constante. Deve, portanto, instaurar-se o estado de paz; pois a omissão de hostilidades não é ainda a garantia de paz e se um vizinho não proporciona segurança a outro (o que só pode acontecer num estado legal), cada um pode considerar como inimigo a quem lhe exigiu tal segurança.» in KANT, Immanuel, “A Paz Perpétua”, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Artur Morão (tradução), Lisboa, Coleção Textos Filosóficos, Edições 70, 1988, pp. 126–127.

os impede de a ter como meta e inspiração para uma relação jurídica cada vez mais baseada na discussão e diálogo entre os Estados-membros. É admitindo esta federação como motor prioritário no que diz respeito às ações internacionais dos Estados que a espécie pode caminhar certa para uma vida pacífica e virtuosa. Só assim pode ser dado um passo civilizacional coletivo de encontro a uma maior abertura e confiança no outro.

Oferecer aos povos mecanismos de resistência a conflitos internacionais implica a consciencialização desses mesmos homens face às consequências das suas decisões militares e, mais que isso, políticas e éticas. Imputar a consequência de uma decisão àquele que as toma, em vez de remetê-la a meras externalidades sociais e económicas leva a que a escolha seja muito mais ponderada.<sup>169</sup> Se o homem sofre as consequências das suas escolhas, invariavelmente será mais prudente nestas, e se para Cerqueira Gonçalves a prudência é a base do egoísmo, em Kant essa prudência é apontada como caminho para a paz. O problema surge, então, quando após as decisões há uma falta de resultados diretos na vida humana, ou, mais profundamente, o problema surge quando os homens só se tornarem reticentes no confronto e na destruição quando sofrem imediatamente os seus frutos. Deverá pensar-se não só uma imediatez de consequências, mas mais profundamente, de que modo pode ser possível regular as relações internacionais de tal modo que essa causa-efeito não seja necessária para aproximar os homens de um estágio de mútuo respeito e não-agressão.

Uma boa inclinação de Kant será a crença do progresso. Esta, no entanto, também carrega os seus problemas, como denuncia Cerqueira Gonçalves, e pode mostrar-se destrutiva se for concebida como uma responsabilidade exclusiva das gerações futuras em assegurar um desenvolvimento tecnocientífico capaz de resolver as questões que se vão acumulando, resultantes da má gestão anterior. Ou seja, o progresso não nos deve levar a crer que as respostas às questões hodiernas pertencem ao que virá a ser e com isso confinar a uma espera confortável pelo que será. Se, por outro lado, a ideia de progresso for pensada de modo contrário, isto é, colocando a responsabilidade na resposta hodierna aos problemas que nos chegaram e aos que estão a ser criados, talvez não se mostre tão problemática como até agora.

---

<sup>169</sup> Cf. «[...] a guerra é a coisa mais simples do mundo, porque o chefe do Estado não é um membro do Estado, mas o seu proprietário, e a guerra não lhe faz perder o mínimo dos seus banquetes [...]» in *Ibidem*, p. 129.

Mais, confiar no progresso civilizacional não pode ser apostar num sonho de realização racional plena, não pode partir de um pressuposto de hegemonia da razão humana. O progresso não pode ser uma utopia desligada de análise social dos fenómenos do real; daí que muitas vezes, falar-se de um destino da humanidade acaba por destituir os integrantes da comunidade humana da humildade e consciência com que devem levar a cabo a sua vida comunitária.

Independentemente da sedução que a ideia de progresso possa ter, há nela uma intuição de que podemos partilhar, a preocupação com o futuro. Não o futuro de um homem, de um sujeito, mas o futuro da espécie. O progresso de que nos fala Kant é um processo cumulativo, uma tentativa comunitária guiada pelo aperfeiçoamento moral.<sup>170</sup> Contudo, perante a possibilidade de pensar este percurso filosófico de Kant à luz da questão ambiental hodierna, não podemos deixar de encontrar na ideia de progresso ocidental certas consequências históricas, sociais e económicas que a tornam menos apelativa do que ao pensador das luzes.

Se para Kant a comunidade ética era constituída apenas por agentes morais autónomos e racionais, a discussão contemporânea alargou o escopo dessa comunidade. Fará sentido conceber relações éticas numa comunidade em que nem todos os participantes sejam agentes autónomos, sem que haja reciprocidade. Existem constituintes passivos. Será, mais uma vez, a humanidade que, debruçando-se criticamente sobre as suas práticas, tem um papel central na mediação desta questão. É a reflexão do homem, no seu expoente contemplativo, a torná-lo empático ao sofrimento animal, às mudanças climáticas, às toneladas de resíduos e lixo produzidos, à destruição da litosfera, dos oceanos e da atmosfera. Se um pensador franciscano se admirava com a harmonia da criação e admitia um prazer estético na contemplação da ordem do mundo, um urbanista contemporâneo poderia estar desligado da intimidade embrionária, da irreduzibilidade partilhada por todos os viventes. Do mesmo modo que Kant coloca a questão quando fala da necessidade de precaver uma guerra e as suas externalidades através do meio jurídico, o poder político vigente deve seguir-lhe o exemplo. Sem medidas coercivas, o homem foge ao seu dever quando escolhe ignorar

---

<sup>170</sup> Cf. «O factor de construção do progresso é o esforço comunitário de cada geração, que não pode ser compreendido como a obtenção temporal de um certo objectivo (um ponto numa linha), mas como a permanente tendência para a perfeição, tendo em vista que se trata de uma obra colectiva e cumulativa.» in *Razão e Progresso na Filosofia de Kant*, p. 273.

a emergência latente da insustentabilidade das suas práticas para com o mundo.<sup>171</sup>

Admitir um fundo meramente judicial para a relação dos homens com o mundo pode mostrar-se pobre e não esgotar a complexidade do tema. Todavia, quando o exemplo kantiano nos propõe pensar uma raiz jurídica para as relações internacionais pacíficas, então, talvez seja pouco benevolente desacreditar as respostas à questão ecológica que passam pela jurisprudência.<sup>172</sup> Não obstante, para Cerqueira não chega uma abordagem ao problema através do direito e da política. Essas propostas cairão sempre num campo ôntico incapaz de abarcar a complexidade que a ecologia nos chama a pensar. No fundo, o nosso filósofo adverte que as várias tentativas de trazer para o plano judicial os outros seres vivos continuam a surgir como atos egoístas e especistas. Servem para preservar os interesses humanos, continuando os restantes seres a ser tratados como meio. O direito dos animais e da natureza não vem sendo proposto, segundo Cerqueira Gonçalves, para zelar pelos seus presumíveis interesses e por uma legitimidade inerente à sua vida. Antes, essas propostas legislativas só são discutidas na medida em que, em certa medida, avançar com as mesmas beneficie de algum modo o desenvolvimento dos entes humanos. Apenas na medida do conveniente é que o comportamento humano se mostra inclusivo dos outros seres.<sup>173</sup>

Mesmo sendo difícil evadir possíveis argumentos especistas e egoístas face a

---

<sup>171</sup> Cf. «Com efeito, o que me impede de infligir sofrimento a um animal talvez seja o eco de uma raiz comum, que pode, aliás, ser recuada e alargada pela repugnância que me causa a destruição de uma magnífica montanha, deixando a sua incomparável beleza reduzida a cimento. Contudo, juridicamente, não existe qualquer relação entre mim próprio e esse animal ou essa montanha. Eles não têm qualquer dever ou direito para comigo. Inversamente, a minha relação com esse animal ou essa montanha não é neutra. A minha condição de agente racional obriga-me a considerar os interesses que outros seres racionais, actuais ou possíveis, possam ter associados, não apenas à conservação, mas também ao modo como me relaciono com esses entes não racionais.» in SOROMENHO-MARQUES, Viriato, “Cidadania, Democracia e Crise Ambiental”, *Ética e o Futuro da Democracia*, João Lopes Alves (coordenação), Lisboa, Edições Colibri/SPF, 1998, p. 426.

<sup>172</sup> Segundo Soromenho-Marques, talvez seja possível que se adotem certos critérios para uma discussão cívica e generalizada da crise ambiental. Realça, por exemplo, a revisão da Carta das Nações Unidas, indicando que há sanções que deveriam ser aplicadas justamente aos Países que retardam o surgimento de uma solução comum, desrespeitando protocolos nacionais e internacionais de respeito pelos interesses do seu povo e das comunidades do mundo. Indicando também uma preocupação a longo prazo a nível internacional que vá além das organizações já existentes cujo poder legal é diminuto. Cf. *Ibidem*, pp. 427–428.

<sup>173</sup> Cf. «Não apenas se exige a presença da ética em todas as manifestações humanas, como também quase se chega a ampliar a ética — sobretudo o direito — a determinações não humanas, embora, com essa atitude se procure mais orientar o comportamento humano do que o dos outros seres vivos. Fala-se, por exemplo, do direito dos animais, apenas para cultivar, no ser humano, o respeito pela natureza deles, quase sempre por motivos egoístas, centrados sempre nos entes humanos.» in “Criatividade Ética”, *Itinerâncias de Escrita*, V. I — *Cultura/Linguagem*, p. 207.



propostas jurídicas, cabe-nos assumir o impulso que oferecem à discussão ecológica. A verdade é que, como aponta o nosso autor, a visão kantiana cai aquém das necessidades exigidas por um pensamento ecológico porque apenas reconhece ao homem as ferramentas que legitimam a moral e com isso a regulação jurídica da existência da comunidade ética no mundo. Este modo de cosmopolitismo não é radical o suficiente na base de onde emana. Os princípios que conduzem a *Paz Perpétua* kantiana ainda não alcançam a relação entre o homem e o mundo que temos vindo a antever. Contudo, há que salvaguardar a pertinência do direito na questão. É que mesmo que este não nos conduza à questão fulcral da ecologia, abre lugar a uma consciencialização comunitária. Agir frente à situação contemporânea do ambiente, mesmo que por motivos egoístas, continua a resultar num melhor estado de coisas no mundo. Medidas efetivas para transformar positivamente o mundo merecem apreço, mesmo que a sua origem não nos satisfaça plenamente.

Além do mais, o contributo do autor para a noção de comunidade moral universal ajudará a melhor compreender o pensamento de Hans Jonas, que, demarcando-se de Kant, nos permite algumas comparações pela forma como desenvolve o imperativo da responsabilidade e pelo destaque que a vontade de conservação ocupa nas relações éticas. É que, como veremos, para Jonas não basta pensar a ação humana sob orientação de uma razão soberana. A complexidade da vida humana, da corporalidade, da imersão e relação total entre a sensibilidade e a racionalidade devem ser consideradas. A complexidade do homem não se prende com quão depurada é a razão, mas sim com o estar de tal modo embebido e em relação que será difícil registar o melhor modo de análise da ação humana. A esfera de responsabilidade dos homens é lata porque esta não se inteira apenas de seres racionais, mas do que é orgânico, do que é vivo do mesmo modo que estes são.

A biologia é importante para a ética não apenas para justificar uma linha de raciocínio que imputa o cuidado generalizado pelos ecossistemas ao homem, mas também porque ajuda a discussão filosófica acerca do que é o homem e, com isso, do modo como este se exprime, vive e dá sentido ao mundo. Jonas consegue, com isso, aproximar metafísica, ética e biologia, ajudando desse modo a dar sentido a certos comportamentos da espécie e fazendo-nos assumir uma posição de responsabilização

urgente perante um futuro comum impossível de antever.<sup>174</sup>

A metafísica diz respeito à ação porque pergunta pelo que é. Admitindo que a ética se ocupa, generalizadamente, dos módulos em que desenvolve a ação humana, nomeadamente, através da atribuição de um valor; a metafísica debruça-se sobre a ação num escopo mais alargado. É que nos questiona acerca do ser, do que é, daquilo que existe e do sentido possível desse algo. Ora, o que existe encontra-se em atuação, age. Situa-se no mundo sob determinados modos de ser e é exatamente por isso que devemos procurar, mais do que uma abordagem ética, uma investigação metafísica ao habitar humano no mundo. A ética radica-se na metafísica e é pela ontologia que nos embrenhamos no mundo com a abertura suficiente para o receber e interpretar. O que importa para o caso não é tanto atribuir um valor moral ao que o homem faz, mas dar-lhe sentido. Ou seja, não cabe aqui traçar regras deontológicas ou mesmo prescrever um tipo de princípio valorativo da ação. Procura-se, antes, compreender os horizontes em que a experiência humana se desenvolve, numa tentativa de ir além dela na interpretação desses mesmos horizontes.

Para um modo de estar ecológico, não chega as imposições do direito, é preciso um compromisso ontológico, como nos confia Cerqueira Gonçalves quando escreve:

«Hoje, dir-se-ia, nem sempre oportunamente, que é tempo de se apelar para a categoria da responsabilidade. Trata-se, com efeito, de uma responsabilidade não apenas ética ou jurídica — a época moderna só a conhece nessas instâncias —, mas ontológicas, decorrendo do próprio sentido do ser e da sua dinâmica de irradiação<sup>175</sup>.»<sup>176</sup>

Apela-se a uma responsabilização que vá além das instâncias jurídicas e éticas, no sentido em que a ação humana não é estanque, nem está limitada pelas suas camadas

---

<sup>174</sup> Cf. «Decerto, a ética tem o seu lugar e a sua pertinência, ainda no âmbito dos problemas de ordem biológica e ambiental que nos preocupam, mas uma ética que no humano comece e acabe não pode representar uma solução para âmbitos da realidade que a excedem.» in "Bioética: Sentido e Aporias", *Itinerâncias de Escrita*, V. III — *Escola/Ecologia*, p.566.

<sup>175</sup> A questão da irradiação remeter-nos-á para a difusividade do ser, de que tratamos no capítulo seguinte, conferir abaixo pp. 108–112.

<sup>176</sup> Cf. "A Obra Cartesiana e as Hodiernas Questões Ecológicas", *Op. Cit.*, p. 553.

sociais, estende-se além dessas. Assim, a responsabilidade deve alargar-se à dimensão ontológica da ação, de acordo com o próprio movimento de difusão do ser.

Surge uma outra questão, levantada tanto por Cerqueira Gonçalves, como por Jonas, como veremos em seguida: a utopia. Esta é um motor da história e parte de um ideal de progresso que cria uma relação pouco saudável com o futuro. A utopia vem sendo muitas vezes fomentada pela ideia de uma razão que se destaca do processo do mundo, que consegue ser à parte deste mas cuja autonomia permite mudá-lo e transformá-lo. A crença no progresso da razão, como vimos no capítulo anterior, pode poluir a discussão ética através de uma certa escatologia da história, onde a comunidade humana, enquanto sujeito, será sempre o único elemento a considerar, e esse sítio que ainda não tem lugar e que nos dirige no tempo para o futuro exclui a ontologia.<sup>177</sup>

## II. O Desencontro com Hans Jonas

Ao procurar o fundamento comum aos vários modelos éticos, Hans Jonas compreende que há uma noção de natureza humana enquanto algo determinado e que implica assumir o humanamente bom como algo dado de antemão. Graças a isso, o alcance da ação humana e a responsabilidade que desta advém têm sido circunscritos a uma esfera de objetos com determinações conhecidas e previsíveis. Contrariamente a este padrão das éticas europeias, o que o autor advoga é que dado o desenvolvimento do poder humano, graças à disponibilidade da tecnologia, a natureza da ação humana também é alvo de mudança, pelo que a ética, invariavelmente preocupada com a ação, deve igualmente mudar.

Desponta, então, a pergunta pela substancialidade com que a tecnologia realmente tem sido capaz de mudar o agir humano. Quais os modos em que essa mudança se manifesta e quais as alterações éticas que implica estabelecer.

---

<sup>177</sup> Cf. «A utopia, geralmente nutrida por uma suposta radicalidade, de uma autofundamentação do pensamento, de modo a partir sempre do grau zero que, em filosofia, passou a designar-se de *cogito*, é um artifício, nada consentâneo com o exercício da constitutiva actividade cultural, de que todo o pensamento, seja ele de que índole for, é expressão. O processo da cultura realiza-se num recorrente e interminável vaivém de alargamento de horizonte, que dinamiza o princípio e o fim, ambos inesgotáveis, sendo o grau de dimensão destes constantemente ampliado pela acção dos protagonistas intermédios.» in "Bioética: Sentido e Aporias", *Itinerâncias de Escrita*, V. III — *Escola/Ecologia*, pp. 567–568.

Numa análise histórica, com pontos em comum com a de Cerqueira, este autor alemão diz-nos que à medida que a complexidade e entrelaçamento da civilização aumenta, a rapina dos recursos também. Com isso, o hiato entre cultura e natureza ganha uma proporção maior. Este progressivo relacionamento económico com o mundo, manifesta-se diretamente numa perspetiva em que a natureza obedece e permanece, e os homens contestam e mudam. Deste modo, a ética reside sempre num escopo intra-humano, onde o valor moral de uma ação é definido em termos interpessoais emoldurados exclusivamente pela relação com os outros homens.

As relações possíveis de extrapolar além desta esfera, aquelas com o mundo não humano, serão eticamente neutras, mediadas pela *techne*. Assim, a significação ética é simplesmente predicada nas relações intraespecíficas, é antropocêntrica na sua raiz.

Sendo a condição humana tida como constante, não era concebível que a *techne* sofresse alterações com base numa mudança dessa condição. Isto é, a relação eticamente neutra com o mundo permaneceria maioritariamente regular ao longo do tempo. Do mesmo modo, essa regularidade faria admitir que o resultado moral de uma ação estivesse num alcance quase imediato da mesma, no tempo e no espaço.<sup>178</sup>

Este limitado alcance ético contido numa contemporaneidade próxima, só veio a ser posto em causa aquando da descoberta da vulnerabilidade da natureza, que afinal não é imutável e inerte, mas reage além de padecer. Com o aparecimento da ecologia, a natureza da ação humana sofre uma mudança e ganha um novo objeto — a biosfera planetária. A natureza enquanto responsabilidade humana é algo novo na teoria ética e a *techne* deixa de ser eticamente neutra, ganha um valor moral.

Com isto, os conceitos de contemporaneidade e proximidade dissipam-se porque os efeitos das ações tornam-se cumulativos e reproduzem-se no espaço e no tempo, sobrepondo-se e conjugando-se de modos imprevisíveis. Assumir esta imprevisibilidade resulta num papel primário do conhecimento, já que a escala real das ações passa a ser

---

<sup>178</sup> Cf. «Note that in all this maxims the agent and the “other” if his actions are sharers of a common present. It is those who are alive now and in some relationship with me who have a claim on my conduct as it affects them by deed or omission. The ethical universe is composed of contemporaries, and its horizon to the future is confined by the foreseeable span of their lives.» in HANS, Jonas, *Imperative of Responsibility*, Chicago, Chicago Press, 1985, p. 5.

incomensurável. A ignorância implica novos deveres e novos direitos porque se passa a considerar, além do bem humano, o bem das entidades não-humanas.

Diríamos que uma das questões que norteiam este nosso itinerário é pertinentemente apontada por Hans Jonas, quando o autor explicita as consequências da sua posição moral face à realidade não-humana:

«Devemos ouvir este pedido e reconhecer-lhe valor enquanto moralmente vinculativo porque é sancionado pela natureza das coisas, ou rejeitá-lo enquanto mero sentimento nosso, que podemos satisfazer tanto quanto desejarmos e nos for possível? Se é o primeiro, isso tornaria (caso se levem a sério as implicações teóricas) necessário um repensar além da doutrina da ação, isto é, da ética, até à doutrina de ser, isto é, a metafísica, na qual toda a ética deve ser derradeiramente justificada.»<sup>179</sup>

Não se trata de dar resposta a um sentimento que não é totalmente preenchido pela vinculação ética da ação, este pedido a que alude Hans Jonas é um apelo à doutrina do ser, a uma justificação estruturante do agir e das suas implicações, mais que morais, ontológicas. Tal como nos diz Cerqueira Gonçalves, há um compromisso moral a ser assumido, e este não pode ser confundido com uma emoção ou um sentimento passageiro, um capricho a satisfazer de uma classe urbana dessensibilizada ou, pelo contrário, uma relação anti-intelectual e pouco civilizada com o mundo. Todos estes modos de relação são evasões ao que se está a colocar em causa nesta discussão. Tanto Jonas como Cerqueira Gonçalves discutem um vínculo ontológico com implicações morais. Caso este se verifique, há que assumir um modo de estar em concordância com as evidências. Ignorar a relevância do assunto com reduções e espantalhos não refuta os esforços coletivos dos filósofos em diálogo.

Para Jonas, a metafísica é a fundamentação das várias correntes éticas de tal forma que apenas compreendendo os pressupostos ontológicos sob os quais cada proposta de conduta ética se estrutura é que é possível avaliá-las no seu sentido mais profundo. Apenas notando e justificando esse substrato ontológico será possível compreender

---

<sup>179</sup> Cf. «Should we heed this plea, should we recognize its claim as morally binding because sanctioned by the nature of things, or dismiss it as a mere sentiment on our part, which we may indulge as far as we wish and can afford to do? If the former, it would (if taken seriously in its theoretical implications) push the necessary rethinking beyond the doctrine of action, that is, ethics into the doctrine of being, that is, metaphysics, in which all ethics must ultimately be grounded.» in *Op. Cit.*, p. 8. Tradução nossa.

porque é que as correntes éticas têm vindo a falhar na aglutinação dos entes não-humanos enquanto objetos da ética e implicações diretas do agir humano. Isto é, não conseguem estender o seu alcance além do antropológico.

Neste contexto, o *homo faber*, a tecnologia, assume significância ética sobre o *homo sapiens*, e surgem novos imperativos pela forma de políticas públicas.<sup>180</sup> Tal como na análise cerqueiriana deste tema, há uma sobrevalorização da capacidade e adesão tecnológica que passa a constituir a vertente principal da existência humana, tomando o lugar destinado à especulação e contemplação. Com isto, não é, como se poderia esperar, a *ação* o principal modo do homem se relacionar. É o *fazer*.

A presença de uma moral no mundo físico assenta na continuidade da presença humana no mundo, porque esta sustenta a possibilidade de vir a existir candidatos a agentes morais no futuro. Ora, se esta possibilidade de manutenção da espécie é assumidamente posta em causa pela relação inconsequente com o mundo, então essa relação terá de sofrer mudanças. Apenas pela preservação desse mundo físico se podem garantir que as condições para a presença futura dos candidatos a agentes éticos sejam satisfeitas. Logo, a responsabilidade pelo mundo extra-humano está, neste ponto da investigação, para Hans Jonas, na exclusiva sobrevivência da ética. Ainda não há nenhum fundamento ontológico ou intrínseco ao mundo que justifique a sua preservação. A responsabilidade ética pelas entidades não-humanas surge para garantir a continuidade da própria ética ao assegurar que irão existir agentes éticos no futuro.

Com isto, surge um imperativo para a sobrevivência da espécie onde não há um direito geracional de colocar em questão a existência de gerações futuras, sob justificação de melhor vida presente. Pode sacrificar-se a contemporaneidade, num alcance que exceda a conduta pessoal, focado maioritariamente em políticas públicas. Não se pode sacrificar os que estão por vir e para isso há que garantir alguma consistência dos efeitos futuros dos atos alocados no presente e não na sua contingência mais imediata.

Além do mais, com a possibilidade de regulação química, elétrica e genética dos comportamentos humanos, justificada pela melhor gestão e funcionalidade social em

---

<sup>180</sup> Cf. «This positive feedback of functional necessity and reward — in whose dynamics pride of achievement must not be forgotten — assures the growing ascendancy of one side of man's nature over all the others, and inevitably at their expense. If nothing succeeds like success, nothing also entraps like success.» in *Op. Cit.*, p. 9.

detrimento da autonomia individual, surge também a questão do homem como objeto da técnica. Todos estes fenómenos denunciam que é o receio do mal que justifica os comportamentos morais. Enquanto não existia receio de que a relação com o mundo tivesse implicações negativas para a sobrevivência dos agentes morais futuros, o escopo das ações éticas não admitia os entes não-humanos. De igual modo, apenas quando a manipulação das especificidades humanas pela tecnologia se tornou evidente é que a ética passou a cobrir esta área, por exemplo, sob a forma de bioética.

Reconhecer que estes objetos pertencem ao domínio da ética resulta em assumir a possibilidade de que a consequência de certas ações nestes âmbitos será um mal futuro.<sup>181</sup> A previsibilidade dos resultados nestes casos é mínima porque estes se encontram num futuro difícil de projetar. Assim, o mal futuro, não se revelando no imediato, é apenas um mal vagamente expectável, mas deve ser temido e considerado de igual modo.

Imaginar o futuro daqueles que não coexistem connosco deve despertar uma certa atitude humana. Cultivar uma disposição emocional ao desconhecido aberta pela imaginação e pelo reconhecimento da ignorância atual. A perceção de uma possibilidade pela imaginação origina uma nova verdade moral. Será um tipo de verdade que não pode depender totalmente da certeza factual projetável pela ciência disponível. Essa possibilidade não é uma experiência de pensamento, mas uma possibilidade predicada numa cadeia de causas e efeitos reais. Não é uma extrapolação de uma linha de acontecimentos num mundo possível. A imaginação de possibilidades futuras é fundamentada pelos receios e imprevisibilidades futuras e vem legitimar uma mudança conceptual e prática. É o processo heurístico que vem resultar numa renovação de princípios éticos.

Partindo deste raciocínio, há que assumir um dever para com as condições em que as gerações futuras se virão a desenvolver, com a qualidade das suas vidas. O nível mais imediato deste compromisso será aquele que nos impele a assegurar as condições que permitem a existência dessas gerações. Além disso, a qualidade da sua existência deve ser motivo de preocupação quando se assume tal compromisso. Este dever leva em consideração todas as condições expressas anteriormente, já que nos diz que os desejos e vontades hipotéticas dos homens do futuro, a serem, implicam que existam homens que

---

<sup>181</sup> Cf. «Thus, novel powers to act require novel ethical rules and perhaps even a new ethics.» in *Op. Cit.*, p. 23.

possam desejar e agir no futuro. Estes devem ser respeitados de tal modo no presente que se mantenha sempre possível virem a existir. Garantir a continuidade da espécie será um imperativo que deve impulsionar as relações humanas de tal modo que não apele apenas à procriação, mas sobretudo à legislação baseada no compromisso moral que Jonas pretende salientar.<sup>182</sup>

Surge, desse modo, o primeiro imperativo, ao qual se subordina tudo o resto, *a existência de humanidade*. A responsabilidade de cumprir este imperativo tem um pendor ontológico, a humanidade toma a forma de uma *ideia* de homem e esta deve ser respeitada. Esta conceção ontológica prende-se com a *incorporação*, a presença integralmente corporal do homem no mundo *deve ser* e por isso deve ser protegida. Esta necessidade forma o imperativo categórico de que falámos. Será a lei de preservação da espécie que guia e enforma as relações éticas dos agentes dentro de uma comunidade.

Como vimos, a preservação aqui apresentada tem de satisfazer duas necessidades; primeiro, terá de ser garantida pela preservação de um estado de coisas tal que o meio onde a humanidade se virá a reproduzir e desenvolver não ponha em causa a qualidade de vida dos espécimes futuros. Isto implica que além da preservação da espécie, seja necessária a preservação de certas condições ambientais favoráveis ao seu bom desenvolvimento. Seguidamente, este princípio é aplicado independentemente da zona geográfica, das especificidades culturais ou de outras circunstâncias situacionais entre grupos humanos. A preocupação é universal e geral à totalidade da espécie humana. Assim, este princípio não parte da autonomia da razão ou de um pressuposto sobre a ação humana, mas de uma definição de ser aplicável universalmente.<sup>183</sup>

Deparamo-nos com um problema ao ter em consideração a lei de Hume, que nos repele de derivar dever ser de ser. Poderemos encontrar um modo favorável de ligar as

---

<sup>182</sup> Cf. «Our respecting it “prospectively” in its future subjects as well becomes our specially empathic responsibility through the totally one-sided causality of our role as originators of their condition. Here, then (as said before), our duty still answers to a right “existing”, that is, anticipated as existing, on the others’ side: their right, when their time comes, to a worthwhile quality of life, both as to its internal powers and its external conditions.» in *Op. Cit.*, p. 42.

<sup>183</sup> Cf. «Since its principle is not, as with Kant, the self-consistency of reason giving to itself laws of conduct, that is, not an idea of action (of which some kind or other is presupposed to occur anyway), but is rather the idea of possible agents in general, for whom it claims that such ought to exist (fallible as they must be), and is thus “ontological”, that is, an idea of being — it follows that the first principle of an “ethic of futurity” does not itself lie within ethics as a doctrine of action (within which thereafter all duties toward future being belong), but within metaphysics as a doctrine of being, of which the idea of Man is a part.» in *Op. Cit.*, pp. 43–44.



observações de facto acerca da preservação da espécie com uma verdade metafísica acerca do modo como essa preservação toma lugar e cria um conjunto de princípios deontológicos? Como explorar os fundamentos metafísicos da responsabilidade moral partindo de uma noção de ser sem agitar as águas do *ser* e *dever ser*?

Jonas defende um princípio obrigatório de existência onde o polo *ser* será sempre preferível ao *não-ser*. Que algo exista no sentido mais simples do termo, poderá apontar o indício de que há algum valor na existência que não é possível extrair de forma convincente do não-ser. Porquê o *ser* e não o *nada* é a questão-matriz da biologia nas suas várias manifestações pulsantes. Há contínuo movimento em direção à existência, à vida, à erupção orgânica de ser. O que se procura é estabelecer um valor de verdade sobre a existência que nos indique que em todos os casos que o *dever ser* se pode seguir do *ser*. Na medida em que a vida é o confronto explícito entre o ser e o nada, aquilo que é carrega em si a possibilidade de valor pelo simples esforço de existir. Há uma razão valorativa bastante intuitiva que permite defender que há algum valor na existência que não poderá ser encontrado na não-existência. Logo, por essa razão valorativa, as coisas *devem ser*.<sup>184</sup>

E se algo *deve ser*, estabelecendo-se que exista valor na existência por contraposição à inexistência cujo valor será, no mínimo, nulo, haverá espaço para defender que *devem existir homens*? Mais, quais as características que permitem atribuir valor a um dos polos e não o admitir ao outro? O autor defende que a simples possibilidade de vir a ter valor, de ser valorizável, confere à existência o mérito de ser preferível à não existência. A teoria do valor justifica o valor da vida e daí segue-se o imperativo da responsabilidade de que o futuro geracional seja previsível.

Assim, a possibilidade de carregar um valor dá à existência primazia sobre o nada. No caso particular da humana, esse valor é sempre subjetivo, resultando da interpretação e da leitura do mundo. O *propósito* reside na hermenêutica do real, o que só é o caso

---

<sup>184</sup> Cf. «[...] we can see a fundamental self-affirmation of being, which posits it absolutely as the better over against nonbeing. In every purpose, being declares itself for itself and against nothingness. Against this verdict of being there is no counterverdict, for even saying “no” to being betrays an interest and a purpose. Hence, the mere fact that being is not indifferente towards itself makes its difference rests not so much in the distinction of a something from nothingness [...], but rather in the distinction of goal-interest as such from indifference as such, of which we could regard nothingness to be the absolute form.» in *Op. Cit.*, p. 81.

porque aquilo que é pode ser valorizado de algum modo. Há valor no propósito, porque está mais no fim do que no meio da ação. Encontra-se naquilo para que se caminha.

No entanto, poderá surgir uma complicação quando se discute o poder causal de um fim subjetivo. A pergunta que se afirma perante Jonas é se a subjetividade humana torna a existência portadora de um significado, de que modo é que surge a relação causal da objetificação valorativa de uma realidade física. Como é possível pensar a causalidade da subjetividade num mundo físico? Isto é, como é que se extrapola um *dever ser* de um *ser*. Para o autor, a resposta encontra-se algures na vontade indicada enquanto princípio de natureza, o que o salva de recorrer a uma posição dualista. A execução voluntária de uma ação tem de admitir que a sua eficácia e sucesso se liga não com a escolha livre do homem, mas com uma volição mais primitiva. Para o autor, a subjetividade é um salto evolucionário que origina uma alteração causal e codetermina a realidade física.<sup>185</sup> A subjetividade gera propósito.

Pensar o futuro e a incerteza exige uma ética que se estenda além do ser humano no seu sentido mais imediato. Exige ter em consideração os progressos da técnica e a relação de dependência que o homem desenvolve com esta. Tem-se tornado cada vez mais comum o homem ganhar alguma consciência da relação causal que se estende a nível planetário e consegue ligar, a exemplo, o valor das ações na bolsa Norte Americana num determinado ano com o acesso à educação de uma jovem no Paquistão, anos mais tarde; mas entre admitir essa fina interligação em termos abstratos e conseguir antever e medir os impactos reais das ações vai uma distância dificilmente colmatável. Jonas defende que exatamente por sermos incapazes de compreender e medir corretamente o total impacto do poder tecnológico disponível, devemos cultivar alguma humildade face a essa ignorância. Um grande poder trará uma grande responsabilidade. Ao acrescer a imensurabilidade do impacto desse poder, do campo de possibilidade e influência aberto pela tecnologia, há que zelar pela homeostase entre homem e meio.

---

<sup>185</sup> Cf. «But we found that it is also a new causality which reacts upon its base and changes its course of action. The physical things which come under the influence of subjectivity no longer run as they would without it. The new level thus has the power to constrain the substratum, out of which it emerged, at any rate to codetermine it. This is inconsistent with the idea of emergence, in which the new adds itself to the old without changing it — rather supplementing it as an expression of the level of organization attained in it.» in *Op. Cit.*, p. 68.

A decência mais modesta face aos futuros homens pede que a esfera pública atue de acordo com um medo coletivo de que a responsabilidade pela existência não esteja garantida. A heurística do medo é aquela que não paralisa o homem e o retrai da técnica e da ingenuidade. É aquela que o impele a analisar com freios e contrapesos a sua existência comunitária na terra, mantendo-se introspetivo e responsável pelas suas ações.

Esta heurística do medo encontra na prudência mais que um simples imperativo hipotético. A prudência será, neste caso, mais comum e basilar a todos os homens do que um princípio de razão autónoma porque é ela que liga a valorização ética das ações à necessidade ontológica da existência. O homem é chamado a agir segundo a prudência além do círculo mais imediato e particular da sua situação no mundo. Será a figura do político, na verdade, de todo o conjunto do corpo legislativo, a tomar democraticamente e a um nível cosmopolita essa responsabilidade comunitária.

Com isso, Jonas tenta não se comprometer com uma explicação do que será a natureza, tenta apenas interpretar a noção de propósito dentro do conceito de natureza. Para tal, defende que não é preciso admitir que a vida é o propósito da natureza, mas que é suficiente admitir que a vida é um propósito da natureza. As propriedades orgânicas desta transparecem esse propósito como determinação. A natureza gera vida, mesmo que por acidente, sem intenção. Como esclarece Jonas:

«Mesmo que isto tenha começado com o “acidente” da vida, isso deve ser suficiente, porque o propósito estende-se além de qualquer consciência, humana ou animal, até ao mundo físico como princípio inato. Até que ponto o seu domínio sobre os seres vivos se reduz a formas mais elementares de ser permanece uma pergunta em aberto. Um lugar e uma disponibilidade para isto devem ser atribuídos ao ser da natureza como tal.»<sup>186</sup>

É exatamente deste propósito imerso nas expressões mais primárias da realidade que se pode dizer que o mundo tem valor por ter um propósito. Neste sentido, a relação entre o bem e o ser assenta numa teoria de valor com bases imanentistas, onde há algo de intrinsecamente valioso e bom na existência. Esta teoria terá de ser vinculativa. Dado que

---

<sup>186</sup> Cf. «Even if this only began with the “accident” of life, that would be enough, for purpose is thereby extended beyond all consciousness, human and animal, into the physical world as an innate principle of it. How far its sway in living things reaches down into more elemental forms of being can remain an open question. A room and a readiness for it must be credited to the being of nature as such.» in *Op. Cit.*, p. 75. Tradução nossa.

a natureza e aquilo que existe tem um propósito e este implica um valor, há legitimidade em defender a autoridade da natureza enquanto agente moral, ou pelo menos, passiva de participar numa relação com agentes morais. Essa relação é de tal modo que, mesmo sem que seja reconhecida, imputa responsabilidade moral nos agentes que habitam o mundo.<sup>187</sup>

Face a isto, os agentes não só são capazes de ser responsáveis pela sua relação com a natureza, como devem ser responsabilizados. Esta relação pode não ser recíproca, especialmente porque se trata de um caso em que uma das partes envolvidas é inteiramente responsável pelo bem-estar da outra, mas isso não é impedimento. A verdade é que existem muitas outras situações em que o agente tem responsabilidade moral e isso não é necessariamente recíproco. Quando o poder de ação de um dos envolvidos sobre o outro é maior, a sua obrigação é necessariamente maior. Nestas relações há uma confiança tácita em que o interveniente com maior poder assuma a devida responsabilidade ética.

Deste modo, é na figura do político que Jonas encontra o exemplo claro da responsabilidade autopredicada. Sempre que se escolhe uma posição de poder, escolhe-se a responsabilização que esta implica. O objeto dessa responsabilidade é a esfera pública limitada ao alcance particular da função que se assume, com isso, o caminho político demonstra o privilégio humano de *escolher* a responsabilidade, e essa escolha está apenas disponível aos homens. A simples existência humana não implica, em si, o grau de responsabilidade aqui explorado, mas parece compelir-nos a um compromisso em relação aos outros e ao mundo maior do que expectável. Parecem traçar-se boas razões para assumir um compromisso de responsabilização política, para alguns, mas, cada vez mais, surgem boas razões para uma responsabilização comunitária e ecológica, para todos.

No entanto, o peso de uma cadeia causal incalculável, estendida num futuro difícil de medir, poderia tornar impossível a ação humana. A ignorância face ao que está por vir tanto consegue desculpar ações censuráveis como nos poderia imobilizar.<sup>188</sup> Todavia,

---

<sup>187</sup> Cf. «And it is the relationship between goodness and being (*bonum* and *esse*) with whose clarification a theory of value can hope to ground a possibly binding force of values — namely (to utter the immodest aim), by grounding the good in being. Only hence can it be argued that Nature, in adhering to values, also has the authority to sanction them and may demand their acknowledgment by us and by every knowing will dwelling in her midst.» in *Op. Cit.*, pp. 77–78.

<sup>188</sup> Cf. «For mere mortals, the incalculability of the long-term outcome of any action might seem either to place an impossible strain on responsibility, which could paralyze action, or to provide a facile shelter in the immunity of ignorance, which could excuse recklessness.» in *Op. Cit.*, p. 107.

esse não é o caso para o autor, pois, como já foi referido, há uma *vontade* da espécie em garantir a sua permanência na existência. Se esse princípio exige a particularidade de corpos políticos responsáveis pelas escolhas de certos grupos humanos, são essas figuras que levam a cabo a preservação das condições necessárias para que a humanidade continue a ser, tanto quanto preservar a possibilidade de as gerações futuras agirem sobre esse mesmo princípio no futuro.<sup>189</sup> Com isto, o homem assume um dever para com a natureza, quer como elemento que satisfaz as condições da sua sobrevivência, quer como elemento integrante das suas relações éticas.

O homem, sobretudo o político, é chamado a agir com base no perigo comum das condições de renovação da espécie se tornarem impossíveis de encontrar num mundo onde o balanço dos ecossistemas está interligado ao balanço das relações económicas e sociais humanas. Por essa razão, Jonas reivindica uma solidariedade estendida aos outros entes. Encoraja uma economia do decréscimo, da contração, admitindo que a dificuldade coletiva em escolher esse caminho se liga com a ideia de progresso, crescimento e utopia que fecunda o pensamento ocidental.<sup>190</sup>

O caminho passa por desmascarar a correlação entre progresso tecnocientífico e progresso moral, tal como crescimento económico territorial e aumento do bem-estar planetário. No fundo, não descartando os benefícios da tecnologia, estes impõem novos desafios à moralidade. Além do mais, a imersão na técnica e a imprevisibilidade das suas consequências despertam-nos, uma vez mais, para o peso das nossas ações. Esta é hoje absorvida pelas relações sociais e mesmo compreendida a nível da identidade pessoal. A vida humana está embebida de técnica ao ponto de que o poder de que dispõe ser incalculável. O receio face a consequências imprevisíveis apela a uma contenção global.

Não descurando o esforço apresentado por Jonas, Cerqueira diz-nos que a integridade ecológica está muito além do aspeto utilitarista. De acordo com o pensador português, Jonas não se demarca totalmente do antropocentrismo. Não parece suficiente afirmar que há uma responsabilidade para com a natureza e que esta se encontra numa relação ética

---

<sup>189</sup> Cf. «The general principle here is that any total responsibility, with all its particular tasks and in all its single actions, is always responsible also for preserving, beyond its own termination, the possibility of responsible action in the future — that is, for preserving its own preconditions.» in *Op. Cit.*, p. 118.

<sup>190</sup> Cf. «At the moment all we can say is that in the danger zone we have entered with our technology and in which we must henceforth move, caution rather than exuberance is needed, and the spell of utopia — our presente theme — is the last thing which must be allowed to dim the clarity of vision which is here required.» in *Op. Cit.*, p. 184.

com o homem quando a base para essa posição é motivada por um especismo egoísta.<sup>191</sup> A preservação da espécie não é o melhor argumento para induzir os modos da relação humana com o mundo. A responsabilidade é insuficiente para mudar o paradigma ético.<sup>192</sup>

Para Cerqueira Gonçalves, a antevisão de uma fidelidade ontológica passa pela reflexão sobre a ética enquanto exercício humano, mas não se deve deixar reter nesta. A homeostase necessária assenta numa posição metafísica mais exigente e desafiadora. Partindo do mesmo princípio face ao valor da existência em relação à não existência, este ramifica-se em extrapolações mais complexas. A pergunta *porquê o ser e não o nada?* vai além da pergunta *O que é o homem?*, exige transpor a antropologia. É metafísica.

### III. Onde se Radica a Ética?

Assumir responsabilidades jurídica e política derivadas de uma ética motivada pelo medo não será a resposta à questão ecológica. Isto porque antes de ser possível assumir essa vertente, as relações entre a comunidade humana e o mundo já se estão a dar. São inerentes à existência dos homens, logo, antes de serem apreendidas e dadas sob determinadas formas legais e avaliadas de acordo com normas éticas específicas, estão, inevitavelmente em curso. Compreender essas relações apenas a partir do momento em que são efetivamente postas em consideração pelo homem enquanto sujeito da ação no mundo empobrece-as e não esgota a sua plena manifestação. Ter consciência ambiental e procurar um modo de estar ecológico implica necessariamente questionar estes padrões culturais como única maneira de avaliar a relação do homem com o mundo. Implica compreender que há um limite antropocêntrico que deve ser evadido de modo a impedir

---

<sup>191</sup> Cf. «Polarizar a questão na responsabilidade significa continuar a ver o ser humano como o centro e senhor do universo, tudo fazendo depender da sua acção. Entregar o futuro do ambiente do nosso planeta à instância de uma responsabilidade, alargada ao universo, equivale a aceitar a continuação do aprisionamento do mundo nas redes dos interesses do ser humano. A obstinação ética do momento actual é um elucidativo sintoma dessa situação. A moral tem representado quase sempre o estatuto de defesa do ser humano, perante as ameaças do outro, não saindo, portanto, do circuito da antropologia, que já mostrou suficientemente não deter, no seu limitado perímetro, qualquer solução abrangente. Recorre-se, hoje, à ética, ou por falta de alternativa, devido à ausência de alternativas, como a da natureza, do ser ou mesmo da ciência e da técnica, por medo.» in "A Responsabilidade Ambiental — Uma Leitura Medieval — Redução das Ciências à Teologia de São Boaventura", *Itinerâncias de Escrita*, V. III — *Escola/Ecologia*, p. 543.

<sup>192</sup> Cf. «A ética, a ética da responsabilidade, pode constituir o grande logro da humanidade actual, decorrente da angústia perante um universo em vias de se tornar aberrante.» in *Ibidem*, p. 546.

determinações egoístas e especistas que não abarcam a total experiência da vida.<sup>193</sup> É que esta experiência não é somente da vida humana, é da vida dos entes e dos ecossistemas que, mesmo não estando diretamente no escopo da ação humana, continuam a participar numa relação ininterrupta de homeostase.

As reflexões filosóficas sobre a cultura levam-nos a perguntar também sobre os módulos em que a epistemologia e a ciência operam, bem como os encargos que um mundo tecnológico desprovido de sentido traz. E sempre que a discussão nos apresenta a ética enquanto resposta, deixa adivinhar um pensamento dualista sobre o bem e o mal, que não chega como resposta. Mais uma vez, este género de raciocínio acaba por colocar a situação sob escopo do problema do mal, procurando solucionar o estado de coisas, sempre situacional e dependente da cultura que enforma e dá sentido ao mundo, com a resposta da ética e do direito, também estes situacionais e dependentes da cultura que enforma e dá sentido ao mundo nesse determinado momento. Entrando, desta forma, num círculo vicioso, no qual as medidas que viriam reformular a insustentabilidade ambiental estão, por sua vez, sustentadas na cultura que viabilizou essa mesma insustentabilidade. No fundo, a ética recebe aqui o papel de veículo salvador da humanidade que apenas ganha relevância exatamente pelas ações inconsequentes dos homens. E, com isto, converte-se na redenção da espécie humana no mundo manipulado de acordo com os seus interesses, irremediavelmente referindo-se apenas ao destino dos homens e não desse mundo tão lesado. A ética ocupa-se dos problemas humanos sem chegar à raiz da questão que esses problemas levantam.<sup>194</sup>

---

<sup>193</sup> Cf. «De facto, polarizar a fundamentação da ética somente e sobretudo na esfera da natureza humana não passa de um redutor artifício, atendendo a que vida humana não é compreensível fora do desenvolvimento mundano. Sucintamente dito, o actual entusiasmo ético pereniza a tendência soteriológica egoísta da cultura ocidental, interpretando a ética em termos de uma moral, em que o ser humano é levado a obedecer, automaticamente, como se duma técnica se tratasse, a um ideal exterior à própria acção. A ética, uma vez mais, não pode ser concebida como uma instituição de defesa do ser humano, perante um imaginário mundo hostil e sem sentido, competindo-lhe, pelo contrário, desenvolver, o mais possível, a realidade, mas não apenas a de sinal humano.» in *Em Louvor da Vida e da Morte: Ambiente — A Cultura Ocidental em Questão*, pp. 56–57.

<sup>194</sup> Cf. «Ao contrário do que propõem certos profissionais da ecologia contemporânea, bruscamente acordados para horizontes éticos e jurídicos, não parece bastar a consciencialização e a assunção da responsabilidade do ser humano perante o universo, para que o equilíbrio deste seja garantido. Esta linguagem, jurídica e ética, continua a deslizar dentro do círculo do antropomorfismo, a sugerir soluções também antropomorfizantes. As relações do ser humano com o universo desenvolvem-se muito antes do aparecimento das estruturas — super-estruturas? — jurídicas e morais. Se o ser humano não amar os seres humanos, se ele não amar todos os seres, não se espere que alguma injunção jurídica e moral venha travar as rajadas de destruição. A interpelação ambiental não obriga apenas a uma revisão das coordenadas e hierarquizações teóricas da cultura ocidental, designadamente de índole epistemológica, mas deverá atingir

Não deve ser uma ideia de luta contra o mal, uma ideia de superação moral, de abnegação ou mesmo uma heurística do medo a servir de motor à ação humana no mundo. Nem deve ser a ética e o direito a última paragem numa reflexão sobre a questão ambiental. Há que perscrutar mais fundo na filosofia e compreender que a ética nos conduz aos seus fundamentos sempre que transpõe a pergunta sobre o homem. Em última instância, pede que perguntemos sobre o húmus da ação, sobre o agir e com isso sobre o que é, o ser.

Cerqueira Gonçalves defende que as posições da ética cristã vão de encontro a esta preocupação pelo ser, exatamente porque se sustentam em considerações metafísicas e as assumem. São essas posições que permitem salientar a necessidade de uma ética com preocupações comunitárias e que ultrapasse o especismo. O papel do homem é de fidelidade e não de responsabilidade, no sentido em que a sua relação deve sempre assumir a relação originária com o mundo, ser-no-mundo incorporado, biológico e ontológico. A responsabilidade aponta para uma hierarquia ética, e com isso para uma hierarquia ôntica que não é compatível com a situação humana no mundo.

Num primeiro momento faz sentido alargar o âmbito da questão do sujeito singular à comunidade política a que pertence e desta à comunidade ética constituída por todos os homens. Desta, faz sentido alargar a questão àqueles que ainda não constituem essa comunidade, mas que serão integrantes futuros, que virão assumir os compromissos que se estendem aos agentes presentes. Mas há que alargar ainda mais esta meditação e integrar os entes não-humanos que constituem o mundo e que, sendo ou não agentes passivos, continuam sempre a participar nas e das ações humanas no mundo. Numa última instância, há ainda que considerar conscientemente esse mundo que não é apenas palco do homem ou veículo de sentido para a sua existência, mas relação integral e viva da mesma.<sup>195</sup> A questão da vida comunitária implica necessariamente a do ambiente, estão

---

também as raízes da ética e do direito, em vez de aguardar mágicas soluções, a partir deles.» in *Op. Cit.*, pp. 70–71.

<sup>195</sup> Cf. «Não é de facto uma questão de mudança de uma das partes, no caso a do ser humano, independente da realidade do mundo. Importa, em todo o processo de formação humana, não somente considerar a realidade do mundo mas também o modo de articular o ser humano e o universo.» in "Ética e Educação Cívica", *Itinerâncias de Escrita*, V. III — *Escola/Ecologia*, p. 132.



interligadas, são mútuas. E em todo este percurso por camadas cada vez mais espessas de sentido, o motivo para as perscrutar não é o medo nem o mal. É o amor.<sup>196</sup>

O nosso filósofo não apela a uma renúncia dos modos como o pensamento ocidental tem vindo a descortinar o mundo, não pretende destituir a ética da sua relevância social. O que nos diz é que, subjacente a tudo isso, há a ontologia, à qual devemos recorrer para uma análise que vá além das limitações antropológicas que a cultura carrega inevitavelmente.<sup>197</sup> É a ontologia que pergunta pelo que é, destituindo a pergunta do enquadramento epistemológico de uma relação entre um sujeito e um objeto a ser apreendido. A pergunta pelo ser é aquela que transpõe a relação do homem com o mundo de um plano contratual e de usura para um plano anterior da ação, de abertura e amor.<sup>198</sup>

Aponta para isso a diferença entre *ação* e *fazer*. É que a primeira antecede a segunda, tem, como vimos anteriormente, um pendor ontológico, constitutivo, é uma expressão de vontade, de iniciativa do que é vivo, dos vários entes, que os excede. Há, assim, uma diferença estrutural entre «Ele *age* de tal modo» e «Ele *faz* de tal modo». Daí, a pertinência da análise que Hans Jonas faz à história da ética, já que esta tem vindo maioritariamente a ignorar que a ação implica sempre essa impossibilidade de se esgotar no agente e em si mesma, embrenha-se e articula-se no espaço e no tempo, tem um alcance

---

<sup>196</sup> Cf. «A vida actual precisa de recuperar o húmus da acção. Terá de criar situações onde essa experiência seja constante. Não se vislumbra outra possibilidade que não seja a da vida comunitária, na qual a singularidade de cada um se desenvolve na relação com as outras. É por isso que a questão do ambiente e a da comunidade se encontram, sem eclipsar qualquer delas e sem que uma possa ser aprofundada fora da relação com a outra.» in "Os Filósofos e o Ambiente — Agir, Pensar e Fazer", *Op. Cit.*, p. 340.

<sup>197</sup> Cf. «Na cultura ocidental, o relevo que atingiu a ética, quase a ser guindada a ponto de partida e de chegada da racionalidade humana, é sintoma do esquecimento dos sedimentos ontológicos, camuflados pela supremacia da natureza humana, não obstante o estatuto derivado desta.» in "Ética e Educação Cívica", *Op. Cit.*, p. 134. Num artigo mais recente, datado de 2019, diz-nos ainda que «Compreende-se, aliás, a habitual convocação da ética: um generalizado, embora cada vez mais reduzido, consenso ao redor de alguns princípios, mais de sedimentação moral e cultural do que de irrecusabilidade especulativa, e, em última análise, a necessidade de garantir a sobrevivência circunscrita ao humano. Contudo, talvez nunca como na actualidade, se tenha verificado a dificuldade de estabelecer algumas coordenadas éticas universais, o que corrobora a não aceitação da ética como saber fundante, já que um dos desafios dela é o próprio reconhecimento, não de constituir fundamento, mas de o procurar para si, situação ainda mais agravada pela relutância/preconceito cultural de recorrer à metafísica, à ontologia ou mesmo à natureza.» in "Dinheiro, Pobreza, Amor: entre a Epistemologia e a Metafísica", *Ética, Economia e Sociedade — Questões Cruzadas*, Sandra Lima Coelho e Gonçalo Marcelo (coordenação.), Universidade Católica Editora, Porto, 2019, p. 64.

<sup>198</sup> Cf. «De facto, não é de ética que estamos carecidos, pelo menos de qualquer ética, nada podendo ser resolvido com uma ética que não estenda as suas raízes para lá de uma suposta natureza humana. O que está em falta, na galeria dos saberes, é a ontologia, pois só ela aponta para o real, para todo ele. A partir da ontologia, o respeito e o amor pela natureza significam, por um lado, que o homem não é senhor dela, que a antropologia não pode ser monopolizante, e, por outro, que a relação do homem com essa mesma natureza é de sinal positivo, de onde está ausente qualquer lei implacável de luta.» in "João Duns Escoto e a Ciência Ética", *Itinerâncias de Escrita, V. I — Cultura/Linguagem*, p. 490.

maior do que o possível de compreender. De acordo com Cerqueira Gonçalves, o agir é inobjetivável e a ética não consegue captar a extensão da sua fluidez.<sup>199</sup>

A pergunta pelo valor moral enforma a ética num polo entre bem e mal, mas além dessa criterização existe uma dinâmica ontológica. A avaliação que a ética promove parte da relação do agir com o ser, aquilo que promove a sua manifestação terá um valor positivo, o que a estorva, será negativo. No fundo, esse valor moral parte sempre de uma resposta à questão *porquê o ser e não o nada?*. Como vimos, Jonas também refere que será esse o princípio que possibilita atribuir um valor à existência e com isso concluir que a existência futura da espécie deve ser preservada; mas para o nosso autor isso mostra-se insuficiente porque o homem não esgota o ser. O valor da ação que promove manifestação de ser não pode incluir apenas ações da esfera social, esta preferência moral pelo ser e não o nada estende-se aos restantes entes, ao mundo. Assim, também a natureza e com isso as relações do homem com o mundo partem da resposta a esta questão estrutural.<sup>200</sup>

Mas com isto não se está a promover nem uma ética antropocêntrica nem uma ética da natureza, o que Cerqueira Gonçalves nos pede para admitir é uma ética do ser. Uma ética predicada na questão ontológica e que tem na liberdade da ação esse princípio

---

<sup>199</sup> Cf. «Não se pretende dissociar agir e fazer, mas, porque a confusão entre o primeiro e o segundo habitualmente sucede, convém realçar, para já, as coordenadas estruturais da acção, a fim de, ulteriormente, aproximar dela o fazer. O agir caracteriza-se por um intrínseco grau ontológico de iniciativa, inerente a todos os seres, mas com expressão superior nos seres pessoais; ele é inobjetivável, porque, pela sua abrangência, excede, quer a actividade do seu imediato protagonista, quer a tentativa de o enclausurar num invólucro mental: por esta razão, o agir não está em função de um objecto ou de uma finalidade que lhe sejam exteriores, manifestando o seu essencial conteúdo o próprio exercício, o que não significa se esgote, num único exemplar, toda a dimensão da realidade, até porque a autonomia de cada um coincide com a intencionalidade relacional que se dirige para a realidade dos outros.» e, continua mais adiante, ««A acção realiza-se na dimensão da singularidade, mas, porque integrada em uma instância ontológica, ao individualizar-se, também se universaliza, não pela abolição da iniciativa dos outros, mas pela relação constitutiva das diversas iniciativas entre si, que se reforçam nesse processo de recíproca colaboração.» in "Os Filósofos e o Ambiente — Agir, Pensar e Fazer", *Itinerâncias de Escrita*, V. III — *Escola/Ecologia*, p. 334–335.

<sup>200</sup> Cf. «O bem e o mal da experiência ética inserem-se, pois, numa dinâmica ontológica. Considera-se bem o que promove a manifestação do ser, é mau o que impede o seu desenvolvimento. Porque o homem, sendo livre, nem por isso esgota toda a amplitude do ser, a qualidade ética da sua conduta aferir-se-á pela relação com os diversos entes e com o ser, visto a sua escala ôntica, a sua vontade, lhe intensificar a capacidade de universalização. Nesse processo, o juízo da razão, que dita as exigências dos entes e do ser, assume importância decisiva. Se, relativamente à autonomia da vontade, se pode falar de indiferença, o processo ético, pelo contrário, está sempre inserido num contexto real, que a inteligência apresentará à vontade.» in "João Duns Escoto e a Ciência Ética", *Itinerâncias de Escrita*, V. I — *Cultura/Linguagem*, p. 486.

possibilitador de manifestação, um princípio de proliferação de vida e de sentido da realidade.<sup>201</sup>

Segundo o nosso filósofo, «O que vai decidir do carácter bom ou mau de um acto é o desenvolvimento ou contracção do ser.»<sup>202</sup>. Logo, quando se analisa a vontade humana como motor da ação, não chega pensá-la apenas como autónoma ou livre, há que atender à *relacionalidade* desta com o ser. O bem e o mal ganham sentido exatamente nessa relação entre os entes, na sua máxima individualidade, circunstância e particularidade, e essa universal participação comum do ser. Este processo de individualização e universalização não assenta numa sinédoque, no assumir do todo pelas partes ou das partes pelo todo. Não é uma relação entre dois conjuntos. Este processo resulta da capacidade omnímota do ser, que abarca os entes, que são a sua manifestação e que nessa manifestação particular, participam da sua universalidade. Na compreensão dessa dinâmica nasce a fidelidade ontológica do homem.<sup>203</sup>

Sendo este o caso, a ação humana não se limita nunca a um projeto humano, finito e imediato. A relação com o mundo terá sempre um enraizamento ontológico que cabe ser assumido ou não. A capacidade que o homem tem de, na sua interação com o mundo, o transformar, implica sempre um cuidado com os modos como essa transformação se vai processando, na medida em que deve procurar responder ao princípio de mais ser. Do mesmo modo que há uma vontade e uma intenção na ação humana, o real é emprenhado numa intenção de excesso que lhe é interna. Posto isto, Cerqueira Gonçalves explica que:

---

<sup>201</sup> Cf. «Não é possível falar de uma ética da liberdade apenas, se por esta se pretende referir o desenvolvimento egocêntrico do autor da acção, como se a si mesmo reduzisse todo o ser. Mas não é também possível ficar-se numa ética da natureza, que alargaria certamente o âmbito do autor da acção, mas não tanto quanto possível, porque não tanto quanto o pedem as possibilidades do ser, que aliás a vontade e a inteligência humanas reclamam intencionalmente. A ética da natureza acaba por ser repetitiva e indiferente à história. A ética do ser, pelo contrário, parte, muito concretamente, da realidade existente para a desenvolver no espaço e no tempo. O ponto de partida transformar-se-á em valor, para ser intensificado, vivendo o percurso da sensibilidade ao tempo oportuno, realçando o que melhor possa manifestar o ser.» in *Idem*.

<sup>202</sup> Cf. *Ibidem*, p. 483.

<sup>203</sup> Cf. «Se a intencionalidade do ser tende para a diferença individual, todos os indivíduos comunicam no plano do ser, coincidindo a máxima individualidade com a superior universalidade. Se não há liberdade fora dessa autonomia da vontade, que é a grande expressão do ser, a vida ética processa-se sobretudo à volta de relação, onde passa a ter sentido falar de bem e de mal. É que o ser da liberdade corresponde mais a um processo de universalização do que de autonomização. A fidelidade do homem refere-se ao ser e não à autonomia da vontade, em sentido inverso ao do que seria apontado por uma filosofia da natureza.» in *Idem*.

«Se quiséssemos averiguar qual a virtude que acompanharia a ética de enraizamento ontológico, diríamos, então, que seria a generosidade, precisamente a generosidade ontológica da manifestação do ser, de que a acção humana é uma das expressões.»<sup>204</sup>

Ou seja, assumir que a ética se predica na ontologia, leva-nos a compreender que o enquadramento da questão ambiental está mal formulado quando assenta numa demanda moral. Sempre que a cultura responsabiliza a tecnociência e esta se dirige à ética na tentativa de formular normas de conduta humana que protejam os interesses sociais no futuro, mais não faz do que reduzir ao homem os problemas e soluções daquilo que este *faz* e não pensar estruturalmente o seu *agir*.<sup>205</sup> Nesse sentido, a resposta ética à necessidade de um pensamento ecológico tem sido insuficiente porque se limita sempre ao antropológico. O desafio que se impõe à filosofia é pensar a relação do homem no mundo com o próprio mundo a partir da pergunta pelo ser. Cabe assumir a união entre o esforço de preservar e unir a comunidade ética humana com a preocupação pelo ambiente que, afinal, também se mostra agente ético, mesmo que passivo.

Isto só é permitido quando se estende a questão à ontologia, quando se encontra na ética uma porta para caminhar mais fundo e não um desfecho circunscrito. Assim, nasce no homem a consciência de uma participação singular num todo universalizante e particularizante, fundamentalmente impulsionador de vida. A vontade particular de agir participa dessa vontade de ação do real e o seu princípio nunca poderá ser especista ou egoísta, mas sim generoso e amoroso. A fidelidade ontológica subjacente à ação humana passa por assumir esse compromisso face à liberdade que a induz a ser ação.

---

<sup>204</sup> Cf. "Criatividade Ética", *Itinerâncias de Escrita*, V. II — *Hermenêutica/Filosofia*, p. 206.

<sup>205</sup> Cf. «A convocação da ética traduz, para uns, o encontro de uma solução afim da ciência, considerando-se a ética uma ciência como as outras. De facto, não deve ser esquecido que uma das grandes tendências da cultura ocidental tem consistido no esforço para constituir uma ética de contornos científicos. Para outros, a recuperação da ética equivale a mudar de plano, transitando do nível científico para o filosófico. A ética representaria, então, a filosofia, o que não deixa de traduzir também o carácter antropocêntrico de tal filosofia, se reduzida à ética.» in "A Bioética", *Itinerâncias de Escrita*, V. III — *Escola/Ecologia*, p. 558.

## ***Terceira Itinerância: A Ontologia***

### **I. Ser, Homem e Mundo**

Chegando agora ao último ponto deste nosso itinerário conjunto, cabe-nos compreender a fidelidade ontológica do homem face ao ser que Cerqueira Gonçalves tem deixado adivinhar, sendo para tal necessário abeirarmo-nos da raiz da relação triádica entre ser, homem e mundo. Aqui é relevante enfatizar a proximidade de Cerqueira Gonçalves enquanto intérprete e enquanto autor, já que é impossível separar radicalmente duas tarefas tão próximas e que tanto se pedem mutuamente, não fosse sempre o pensar um caminho conjunto e de aproximação aos outros.<sup>206</sup>

A abordagem cerqueiriana inteira-se de uma relação profunda de doação de ser. Negar uma viagem pela teologia e pela ontologia seria uma perda para este nosso trilho. É que o modelo criacionista cristão oferece uma boa base para analisar essa doação radical que Cerqueira Gonçalves advoga. O que aqui nos prende será ajuizar os possíveis contornos desta relação de dádiva, bem como das suas particularizações em entes, isto é, das relações entre homem e mundo quando as pensamos com um fundamento amoroso. Os contributos da teologia do Doutor Seráfico são essenciais à compreensão dessa dinâmica, já que, segundo o autor de Bagnoregio, este movimento de criação se dá, por sua vez, pela expressividade amorosa da relação trinitária do Primeiro Princípio.<sup>207</sup>

Esta dinâmica pode levantar algumas objeções se apontar para um papel central do homem na criação. Isto é, sempre que o homem for tido como mediação entre Deus e o mundo, enquanto o seu papel for o de agente independente e separado, surgirão

---

<sup>206</sup> O próprio autor explora esta questão lindamente ao longo da obra *Fazer Filosofia— Como e Onde?*, onde nos diz, por exemplo, que «[...] fazer filosofia, ignorando os textos filosóficos, que antes se lançaram na aventura da construção do melhor mundo possível, significaria a veleidade de arquitetar um conteúdo sem que nele coubessem todos os outros.», ou ainda que «O autor não tece o texto a partir do nada, como se se apoiasse apenas na sua capacidade criadora ou numa erudição quantitativa que a história da filosofia eventualmente lhe teria proporcionado. Ele parte sempre do texto global, que a acção é, e do texto, que o autor é também, nos quais aliás estão presentes os textos dos outros, bem como a apetência de um texto ulterior.», p. 32 e p. 76, respetivamente.

<sup>207</sup> Cf. «A distensão no espaço e no tempo da expressividade divina por uma pluralidade de entes, denota, em si mesma, uma decisão absoluta que, incondicionada na sua liberdade, reflecte *ad extra* aquele amor voluntário com o qual Pai e Filho haviam gerado o Espírito Santo.» in AFONSO, Filipa, *Figuras da Luz, Uma Leitura Estética da Metafísica de São Boaventura*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2015, pp. 169–170.

dificuldades em defender uma posição verdadeiramente ecológica. Nesses casos, é bastante difícil refutar o argumento especista implícito e o carácter messiânico e soteriológico da humanidade. Para evitar essa situação, há que perscrutar as reflexões de Cerqueira Gonçalves acerca do lugar do homem nesta relação trina, compreendendo fundamentalmente o que significa falar de Deus e falar de ser.

Assim, por um lado, é crucial falar do Deus da teologia cristã, a referência irrecusável do pensamento franciscano, sobre o qual já refletimos previamente, porque a noção de ser a que nos compele o filósofo português torna-se difícil de delimitar sem melhor compreender a teologia franciscana. Por outro, surge um impasse quando nos perguntamos se há a possibilidade da teologia cristã fugir ao especismo acima criticado. Isto na medida em que, servindo-nos particularmente da teologia bonaventuriana, pode surgir uma crítica motivada pela hierarquia da criação. Existindo graus de criação, mesmo que se admita que estes não sejam delimitados pelo grau de materialidade ou de intelectualidade, poderá abrir-se espaço para apontar uma diferença ontológica inultrapassável entre o homem, enquanto imagem de Deus, e os restantes seres, enquanto vestígios. Ou é claro que a reflexão teológica do pensador medieval justifique satisfatoriamente uma paridade, a nível do valor da existência, entre todos os viventes?

Faz sentido pensar este modelo em que a doação de ser é um ato deliberado da criação, e onde os entes são relacionáveis, comunicam, participam, comungam desse mesmo ser. Um sistema no qual estes moldes são sustentáveis por um amor voluntário, no sentido em que a ação é impulsionada positivamente por um fundo comum. Mas será realmente possível encontrar parâmetros não-antropocêntricos nestas reflexões teológicas? Mais, procurar parâmetros que não confluem numa hierarquia ontológica, parâmetros através dos quais a ação humana não se meça pela virtude, isto é, pela capacidade do homem se manter na retidão da regra divina, mas pelos seus contornos explicitamente mundanos, pelo encadeamento intrínseco da sua ação com e no mundo? Melhor dizendo, conseguiremos pensar a ação do homem sem que esta caia numa obrigação moral transcendente, o que, a ser o caso, contribui para um dualismo até agora evitado? É que não se procura aqui oferecer uma ética cristã como resposta à crise ambiental, nem fundar

a ecologia numa impreterível necessidade de transcendência.<sup>208</sup> O que nos reúne neste percurso é a unidade crítica do pensamento filosófico de Cerqueira Gonçalves, no qual se mostra latente uma preocupação ecológica que sempre terá de animar um perscrutar da ontologia do real. Tentando responder a estas questões e levantar novas ao longo das próximas páginas procuramos inteirar-nos da distância que nos cabe ainda caminhar.

Não querendo apressar o passo, comecemos antes por retomar a discussão do capítulo anterior sobre o homem, lembrando-nos sempre de que acercarmo-nos deste implica reconhecer que o ser humano participa do real em comum com os outros entes, com o mundo. Assim, dissociar o homem da referência ao ser e ao mundo, extirpá-lo à parte dessa relação não é mais que evitar as questões que aqui nos reúnem.<sup>209</sup>

Neste ponto, a discussão acerca do homem já nos mostrou a insuficiência de um perscrutar jurídico ou ético, já nos mostrou o situacionismo da tecnociência, bem como os laivos maniqueístas que poluem a cultura ocidental com uma racionalidade fragmentária. Como vimos, a ação humana desenvolve-se em relação com o ser, não se limitando a um projeto individual, a uma vontade particular e particularizante. Aqui, ganha especial importância a questão cerqueiriana da comunidade humana.

O nosso autor aponta para uma confusão face ao que será esta comunidade, já que, como vimos anteriormente, não poderá ser apenas política e moldada por interesses jurídicos particulares. O horizonte político será uma vitória face a um horizonte individual, mais pequeno, contudo ainda «representa uma amputação das mais genuínas coordenadas humanas» porque a fragmentação que lhe é constituinte faz com que a constante remissão de «a causa da paz» para o foro da intervenção política equivalha a «convocar os guerreiros para uma guerra diferente, mas ainda guerra».<sup>210</sup> Apelar à situação política do homem pode inspirá-lo a uma reflexão sobre a comunidade e o bem geral, comprometê-lo com um padrão de justiça social e atender com maior preocupação

---

<sup>208</sup> Como vimos acima, Cerqueira Gonçalves alerta que a ética não será nunca a resposta à questão ecológica, pois mantém-se ainda num terreno superficial à mesma. Apenas no solo da ontologia é que a reflexão sobre a ecologia se desenvolve plenamente e a discussão ultrapassa o campo antropológico.

<sup>209</sup> Cf. «No que ao ser humano se refere, não é possível esclarecer a questão da paz, sem a referência ao mundo e a Deus, pois, dissociá-lo destes, é o mesmo que contraí-lo, provocando uma situação redutora. Essa articulação estabelece-se pelo aprofundamento ontológico dessas três grandes expressões da realidade, exigência quase sempre negligenciada, embora superficialmente pressentida pelas tendências ecológicas da actualidade.» in "Natureza e Caminhos da Paz em São Boaventura — Itinerário da Mente para Deus", *Itinerâncias de Escrita*, V. II- *Hermenêutica/Filosofia*, pp. 388–389.

<sup>210</sup> Cf. "A Filosofia e a Paz", *Itinerâncias de Escrita*, V. I — *Cultura/Linguagem*, p. 309.

às questões que movem a sociedade na qual se insere. Mas a harmonia, que outrora se admirava no mundo e que excedia axiologicamente o homem, torna-se limitada e reduzida à intervenção política.<sup>211</sup>

Assim, como adverte Cerqueira Gonçalves, as medidas unicamente políticas serão sempre precursoras de uma guerra na medida em que disputam novos modos de combater comportamentos e de reprimir ações, mas de modo parcial e tendencioso porque não chegam a operar uma transformação generalizada e estrutural dos modos de estar sociais. As medidas serão sempre precursoras de guerra enquanto não for a paz o fundamento, adiando a inevitabilidade de crises ou atritos entre as várias comunidades e entre estas e o mundo, que neste caso não beneficia de expressão política e jurídica.

A crise ecológica provém dessa organização insuficientemente radical que opera em círculos de incidência diminuídos, nunca atingindo o cerne do real por perpetuar uma antropomorfização e impunidade humanas ao garantir que a política é o último estágio de preocupação e de ativismo possível. É que se são os homens, nas suas ações socialmente estruturadas, que vêm impugnando o mundo e secando a fonte que o faz brotar, a mudança está num olhar diferente para essa organização e, com isso, num agir diferente.<sup>212</sup>

Deixar permanecer a discussão sobre o lugar do homem e da comunidade numa esfera política é falhar compreender a circularidade que as soluções políticas oferecem. Como já fizemos notar, a tecnociência é aqui vista como arma e não como potencial resposta, e a historicidade e temporalidade esquecidas.<sup>213</sup> Neste sentido, pensar a longo curso será

---

<sup>211</sup> Cf. «No pensamento grego — sem o qual a reflexão de agora fica mutilada —, se fizermos um esforço de síntese, três coordenadas parecem determinar os parâmetros da paz: homem-felicidade-cidade. A articulação entre elas, o que é mais importante nesse processo, deve estabelecer-se pela harmonia, categoria representando o ideal de felicidade humana e da cidade, na onda da qual se gera a paz. Toda a formação pedagógica e política, aliás identificadas, era inspirada, na filosofia política grega, pela ideia de harmonia, polarizada no supremo padrão axiológico, a justiça.» in "Natureza e Caminhos da Paz em São Boaventura — Itinerário da Mente para Deus", *Itinerâncias de Escrita, V. II- Hermenêutica/Filosofia*, p. 382.

<sup>212</sup> Cf. «Mas, se o declive ambiental dimana, enormemente, da antropomorfizante organização social, a sua recuperação não passa apenas pela transformação da humanidade, através duma rectificação de comportamento. De tal círculo nada há a esperar. Se a sociedade polui, destrói e devora, a comunidade respeita, equilibra, purifica, acarinha e desenvolve, numa palavra, vive a realidade, convivendo amorosamente com ela. Se a sociedade foi, até agora, o pesado martelo de trituração humana, exige uma diferente organização da vida, de teor comunitário, da qual façam parte as múltiplas diferenças da realidade.» in *Em Louvor da Vida e da Morte: Ambiente — A Cultura Ocidental em Questão*, p. 69.

<sup>213</sup> Cf. «Com efeito, os políticos só dispõem das armas que os criaram a eles próprios, as quais são de natureza científica e técnica, apresentando soluções imediatistas, exactamente análogas às que provocaram a situação agora a enfrentar, porque as soluções de natureza política nunca conduzem a alterações de ordem qualitativa. Por outro lado, elas não trabalham com os três momentos do tempo — passado, presente, futuro —, visto serem insensíveis à memória e ao porvir, à história, entregando-se unicamente à utopia do presente



pensar no progresso futuro de um presente mais ou menos igual. Segundo Cerqueira Gonçalves, esta hegemonia política atenta contra a «dinâmica da mesma cultura, cuja vida se alimenta do cruzamento das interpelações do presente, do passado e do futuro»<sup>214</sup>, numa clara valorização da história na constituição do que está por vir, e numa visão da cultura que não é simples enquistamento do passado, mas abertura tética do futuro.

No fundo, aquilo que nos desafia a pensar é a possibilidade de cultivar uma cultura onde ao «princípio da prudência, tão grato à egoísta ética ocidental, responderíamos com o princípio da generosidade, esse, sim, alimentado por consistentes sedimentos ontológicos.»<sup>215</sup>. Não significa isto que as medidas jurídicas sejam inadequadas ou que os possíveis resultados que advenham de uma intervenção política nas questões ambientais só tenham relevância quando fundamentadas numa ontologia rica. Não é correto ignorar aquilo que a urgência do tema nos motiva. Medidas que aproximem as preocupações humanas do mundo terão relevância mesmo que suscitadas pela heurística do medo ou por um egoísmo especista prudencial difícil de derrotar. Contudo, o que se torna desafiante é, compreendendo a relação delicada entre cultura e natureza, perscrutar o possível panorama onde se estende uma razão integral, que não recorra à fragmentação e compartimentação da experiência humana para lhe dar um significado. Indagar além da prudência será apelar à liberdade espontânea, germe interno da ação humana.

Admitir que há um fundamento ontológico a ser pensado implica reconhecer que as medidas sociais não sejam satisfatórias quando, como já vimos, não cobrem algo estrutural, sendo que o que aqui nos prende é essa camada mais profunda que sustenta a cultura e, com isso, a ética e o direito.<sup>216</sup> Radicar a nossa atenção nesse horizonte último implica transformar a pergunta que move a antropologia, a pergunta pelo homem, e colocá-la sob uma outra luz. Há que perguntar pelo ser do homem, na medida em que é isso que partilha com o mundo, pelo que é que constitui essa existência e quais os modos em que esta se desenvolve.

---

atemporal ou eternizado.» in "Filosofia, Ética e Vida", *Itinerâncias de Escrita*, V. III — *Escola/Ecologia*, p. 350.

<sup>214</sup> Cf. *Ibidem*, p. 350.

<sup>215</sup> Cf. *Ibidem*, p. 355.

<sup>216</sup> Cf. «A interpelação ambiental não obriga apenas a uma revisão das coordenadas e hierarquizações teóricas da cultura ocidental, designadamente de índole epistemológica, mas deverá atingir também as raízes da ética e do direito, em vez de aguardar mágicas soluções a partir deles.» in *Em Louvor da Vida e da Morte: Ambiente — A Cultura Ocidental em Questão*, p. 71.

Sabemos que há um primado na relação com o mundo nesse processo contínuo de se ser humano. Como temos apontado, há uma moldura cultural a enformar essa relação, mas essa moldura está sempre em relação íntima com o mundo, pelo que os contornos entre o cultural e o natural se esbatem, já que estes se transformam e precisam mutuamente. Torna-se difícil aceitar a cisão entre ambos, sob pena de se perder a complexidade do processo de constituição quer do mundo, quer do homem. Pelo contrário, cabe assumir o papel constitutivo que cada um desempenha na estrutural fulcral do outro. Assim, essa paridade na abertura e na comunicabilidade histórica e temporal entre homem e mundo é o ponto inicial de um questionamento acerca do que é isso mesmo ao qual ambos se abrem. Fala-se aqui de um processo de abertura à realidade onde humano e não humano absorvem, sem esgotar, a dinâmica embrionária de constituição daquilo que é.

Isto convida a repudiar os dualismos que se tornaram matrizes do pensamento ocidental e que limitam a questão do homem a uma pergunta identitária, a uma edificação da condição humana autónoma e independente do mundo.<sup>217</sup> Mais, a ideia de perda identitária, de que existe algo a recuperar — no caso cerqueiriano, alimentada pelo mito da *Unidade Perdida* —, tem posto em causa o projeto humano porque o afasta sempre da ecologia para o campo antropológico, ao ocupar-se apenas de sondar e transformar uma pequena parcela do real. Ao mesmo tempo que a crise do ideal humano se desenvolve a par da excessiva problematização e procura de uma identidade perdida, a crise do ambiente vem-se desenvolvendo como resultado de um conjunto de práticas humanas de destruição e usurpação.<sup>218</sup> O homem que se afunda em si, para inquirir e levantar dúvidas

---

<sup>217</sup> Neste ponto, Viriato Soromenho-Marques apresenta uma intuição similar à do nosso autor, dizendo-nos que nem a condição humana se pode limitar ao humanismo, nem pode esgotar o âmbito da preocupação ecológica. Cf. «Alguns advogados da condição humana falam hoje dela como se se tratasse de um tesouro irremediavelmente perdido, como se ela depois de ter atingido um determinado estágio evolutivo, uma certa identidade com a própria ‘ideia’ de humanidade, tivesse entrado em declínio. Ora isso não corresponde à verdade da marcha cultural da nossa própria auto-construção identitária, a qual é mais sinuosa e complexa do que essa pretensa e linear ascensão e queda do humanismo.» in SOROMENHO-MARQUES, Viriato, “Crise ambiental e condição humana”, *Ética Ambiental — uma Ética para o Futuro*, Cristina Beckert (organização e coordenação), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003, pp. 36–37.

<sup>218</sup> Cf. «As grandes éticas universais, os grandes projectos para o ser humano sempre contaram com a Terra, com o *oikos*, como um pressuposto, se não imutável, pelo menos inquestionável na duração e estabilidade. A crise do ambiente, como crise desse pressuposto, dessa casa, é também a crise de uma certa ideia de humano. E não será errado considerar que com a crise do ambiente é também essa ideia de humano que está em risco de extinção.» in *Ibidem*, p. 42.

ao mundo, está em crise, e, arriscamo-nos a dizer, tem estado continuamente em crise, ao ignorar a relacionalidade que é própria ao ser humano, não perscrutando além de si.

Para Joaquim Cerqueira Gonçalves, não é reprovável que a inquietação com a esfera humana seja aquela que mais facilmente consome a preocupação do homem; exatamente por ser a que lhe é, circunstancialmente, mais imediata. Nem o será uma preocupação política e ética, sempre que estas procurem uma aproximação e estreitamento dos vínculos humanos. Mas a imediatez que o autor pretende estudar é a da vida na sua totalidade de doação e inclusão, é a esfera do ser. E com isso, evidenciar a preocupação com o primado da ontologia como estruturante da antropologia. E com isso, defender o cuidado ontológico, um estreitamento dos vínculos profundos entre o homem e o ser.

Esta aproximação será inteiramente humilde, na medida em que o caminho que o homem traça não é o de mediador entre ser e mundo. O homem não será figura hegemónica enquanto agente racional e cultural, já que isto em muito reforçaria o antropocentrismo que o autor procura derrotar. A imediatez da experiência não convergirá na diferenciação entre sujeito e objeto porque a experiência de que Cerqueira Gonçalves nos fala não cinde a realidade em consciência, por um lado, e fenómenos presentes à consciência, por outro. Não torna a intencionalidade, enquanto direção onnipresente da consciência para o objeto visado, o único vínculo entre homem e mundo.

Se a ética e a política se mostram como movimentos preponderantes da vida humana, também a necessidade de compartimentação do real é, numa certa extensão, impossível de evitar na tarefa do conhecimento. É cognoscivelmente impossível evitar o parcelamento, mas é necessário admitir que esses reflexos são mediações e não aquilo que de imediato vem a ser na experiência humana.

Ao traçar esta clara diferença entre experiência imediata e experiência mediata, Cerqueira Gonçalves apresenta-nos uma leitura anti-intelectualista da questão, defendendo que esse movimento que transpõe o imediatamente uno para o intelectualmente compartimentado, dicotómico e uniformizável, é posterior. A relação objetual com o mundo não é par da racionalidade, é uma axiologia e hierarquização resultantes de um processo fragmentário. Antes da separação há já uma racionalidade em exercício, pelo que essa rutura resulta exatamente de um tipo de razão determinado. O nosso autor expõe esta diferença entre intelectualismo e anti-intelectualismo, descrevendo

a destituição de unidade como trágica, na medida em que anuncia um corte dificilmente sanável:

«É, assim, função da racionalidade humana, não a apreensão do real, no qual ela se poderia maravilhar e com ele fraternalmente comungar, mas, sim, a sua excisão, a remoção de um excesso, mais enfaticamente dito, de uma excrescência, a qual, por essa razão, bem pode ser considerada uma entidade maléfica.»<sup>219</sup>

Esta excisão culturalmente assumida acaba por transformar a destituição da unidade de doação de ser numa separação valorativa entre homem e mundo. Acaba por se tornar óbvio o surgimento do mito da *Unidade Perdida*, uma referência no pensamento deste autor. É que esta excisão valorativa assume o homem como medida do real, como aquele que, em vez de compreender e assumir a cisão ativa com o mundo, prefere admitir a necessidade anterior de uma diferenciação ontológica face a entidades que aí estão disponíveis convenientemente.

Além do mais, a questão que aqui nos prende acerca da posição do homem face ao mundo, especialmente esta importante posição anti-intelectualista de Cerqueira Gonçalves, mostra-se essencial para compreender a reserva com que o nosso filósofo recorre, pontualmente, ao conceito heideggeriano de *ser-no-mundo* quando descreve essa relação imediata.<sup>220</sup> Irene Borges Duarte capta perfeitamente o diálogo dos dois pensadores quando põe em evidência a partilha de um fundo comum, a viragem da antropologia para a ontologia, ainda que esta partilha não resolva as diferenças estruturais entre ambos.<sup>221</sup>

É em *Ser e Tempo* que Heidegger se ocupa de pensar a relação entre o *Dasein* humano e os modos de ocupação com o mundo. Nesta relação, o *Dasein* humano projeta o seu sentido e os entes terão uma finalidade de acordo com esse projeto. Esta utilização e

---

<sup>219</sup> Cf. *Em Louvor da Vida e da Morte: Ambiente — A Cultura Ocidental em Questão*, pp. 21–22.

<sup>220</sup> Cf. «Ser-no-mundo será, aqui, expressão constante e recurso — útil —, por facilitar o entendimento da unidade do exercício filosófico, bem como o da dimensão constitutiva do mundo.» in *Fazer Filosofia — Como e Onde?*, p. 15.

<sup>221</sup> Cf. «Paralelamente, procurei chamar a atenção, em questões pontuais, para a sintonia do seu [Cerqueira Gonçalves] pensamento com Martin Heidegger, nomeadamente no que respeita à sua defesa do primado da Ontologia ante a Antropologia, à sua crítica do antropocentrismo moderno e da sociedade técnica, e à sua concepção da via de recuperação do vínculo do homem com o ser.» in DUARTE, Irene B., “Vida e Mundo na Ontologia Cerqueiriana”, *Itinerarium*, Ano LXII, N.º 215/216, Lisboa, Editorial Franciscana, 2016, p. 550.

instrumentalização dos entes emerge quando estes *vêm de encontro* ao homem, porque é nessa relação que ganham significado, uma referência. Pelo manuseamento dos entes intramundanos, isto é, pelo uso daqueles objetos de que se ocupa no quotidiano, o *Dasein* toma-os como instrumentos. É nesse sentido que existem à mão [*zuhandenheit*], à disposição humana. Assim, são utensílios na medida em que remetem para uma rede de referências, existindo sempre justificadamente a partir da pertinência entre si, pelo que o seu ser advém do seu uso, numa totalidade-instrumental.<sup>222</sup>

Partindo do complexo mundo ocidental da técnica moderna, Heidegger admite que será esta estrutura de reenvio e remissão que os entes ocupam a atribuir-lhes alguma relevância na ação do *Dasein*. Será somente pela atividade humana que se descobrem essas remissões. Apenas em referência à ação humana é que os utensílios ganham um *para algo*, uma finalidade. O mundo surgirá, então, como o sistema de remissões onde as coisas são encontradas. Com isto, a remissão e a totalidade de remissões são, num certo sentido, constitutivas da mundanidade.

Enquanto *ser-no-mundo*, o homem projeta-se numa determinada direção e manuseia os utensílios de acordo com essa direção que toma. Através disso, cria uma rede de significados, um mundo, que não só se adequa ao seu projeto de vida, como funda, pela compreensão que o homem tem dele, um horizonte de sentido captado linguisticamente. Heidegger defende que é na sua relação com os outros, as coisas e o meio que o homem vai aculturar o espaço, habitá-lo. Este habitar implica um trabalho de doação de sentido.<sup>223</sup>

Com isto, há que defender a progressão do pensamento heideggeriano, já que em títulos como *A Origem da Obra de Arte*, ou ensaios como “Construir, Habitar, Pensar”, nos diz que é no pensar poético das coisas que o homem pode aceder ao sentido de ser. O seu ponto de partida é estar já lançado no mundo; quando é, é já sempre situado. É no mundo, com os outros e entre as coisas e os utensílios. O *Dasein* humano é a abertura à

---

<sup>222</sup> Cf. «A conquista do acesso fenomenológico ao ente que vem-de-encontro consiste, ao contrário, na rejeição das tendências interpretativas concomitantes a ocupação, e que ela se impõe, encobrendo em geral o fenómeno de tal “ocupar-se” e, ao mesmo tempo, o ente que tal *como* ele é vem-de-encontro a partir de si mesmo *no* ocupar-se e para este.» in HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, Fausto Castilho (tradução), São Paulo, Editora Vozes, 2014, §15, p. 209.

<sup>223</sup> Cf. «Habitar é, porém, o traço essencial do ser de acordo com o qual os mortais são [...]» in HEIDEGGER, Martin, “Construir, Habitar, Pensar”, *Ensaaios e Conferências*, Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogek e Marcia Sá Cavalcante Schuback (tradução), São Paulo, Editora Universitária São Francisco, 2012, p. 140.

verdade do *ser*, é quem acede a essa clareira pela capacidade interpretativa e linguística, pela interpretação fenomenológica do que se dá a ver, daquilo que do *ser* se mostra.

O homem é fulcral porque *deixa-acontecer* a verdade pela poesia, sendo esta um projeto de clareamento.<sup>224</sup> Este projeto poiético permite às coisas que vigorem e que venham à presença a cada momento, ao pôr a verdade em obra. É nesse campo descoberto pelo homem que os seres podem permanecer na sua vigência. Neste caso, a obra de arte, ou qualquer outra expressão humana, implicam a assunção de uma responsabilidade.

É por fundar um novo lugar de manifestação, por sustentar o combate entre clareira e velamento, que as obras anunciam a experiência humana, não só do mundo, mas mais intimamente da vida, do *ser*.<sup>225</sup> Com isto, o homem habita à medida que abre espaço para um desvelar através da palavra.<sup>226</sup> O homem habita ao dar lugar aos outros entes para vigorarem, para virem a ser, para se sustentarem. Há, assim, não só uma tarefa despertada pelo pensar humano, mas também uma responsabilidade em cuidar desse habitar. Ao preservar as regiões de *ser*<sup>227</sup> nos entes, o habitar humano tanto *deixa-ser* as coisas, como também traz à existência aquilo que sem o seu trabalho não teria presença no mundo.<sup>228</sup>

---

<sup>224</sup> Cf. «A verdade, como clareira e encobrimento do ente, acontece na medida em que é poetada. Enquanto deixar-acontecer da chegada da verdade do ente, toda a arte é, enquanto tal, na sua essência, poesia.», retomando adiante, «Porém, a poesia não é um inventar errante do que quer que seja, nem um desvanecer do mero representar e imaginar no irreal. Aquilo que a poesia, como projecto clareante, desdobra no não-estar-encoberto e lança para o traço-fenda da figura, é o aberto que ela permite que aconteça, e até de modo que só agora o aberto no meio do ente leva este a brilhar e a ressoar.» in HEIDEGGER, Martin, “A Origem da Obra de Arte”, *Caminhos da Floresta*, Alexandre Franco de Sá (tradução), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, pp.76–77.

<sup>225</sup> Cf. «Na medida em que uma obra é obra, dá lugar a essa vastidão. Aqui, ‘dar lugar’ significa tanto quanto: libertar o [espaço] livre do aberto e estabelecer [*Ein-richten*] está a ser a partir do erigir que já foi apontado. A obra, enquanto obra, levanta um mundo. A obra mantém aberto o aberto do mundo. Mas o levantar de um mundo é apenas um dos traços essenciais presentes no ser-obra que há que indicar aqui.» in *Ibidem*, p. 43.

<sup>226</sup> Cf. «A essência de construir é deixar-habitar. A plenitude de essência é o edificar lugares mediante a articulação dos seus espaços. *Somente em sendo capazes de habitar é que podemos construir.*» in “Construir, Habitar, Pensar”, p. 139.

<sup>227</sup> As regiões de *ser* correspondem à quadratura [*Geviert*], conceito que Heidegger foi desenvolvendo em artigos tardios, como “Construir, Habitar, Pensar”. Estas quatro dimensões seriam a terra e o céu, o divino e o mortal, existindo numa tensão entre si; enquanto que, ao mesmo tempo, através de numa relação originária de unidade, fundam a consciencialização humana na sua condição enquanto intérprete e mediador dos vários quadrantes. O homem é medida pelo seu habitar, pelo seu construir, sempre que poetiza e cuida do mundo enquanto instância dessa relação da quadratura.

<sup>228</sup> Cf. «No habitar, a quadratura se resguarda à medida que leva para as coisas o seu próprio vigor de essência. As coisas elas mesmas, porém, abrigam a quadratura *apenas quando* deixadas *como* coisas em seu vigor. Como isso acontece? Quando os mortais protegem e cuidam das coisas em seu crescimento. Quando edificam de maneira própria coisas que não crescem. Cultivar e edificar significam, em sentido estrito, construir. *Habitar é construir* desde que se preserve nas coisas a quadratura.» in “Construir, Habitar, Pensar”, p. 131.

Então, para Heidegger, é ao colocar a questão sobre o destino do *Dasein*, enquanto homem e enquanto comunidade, que o habitar humano pode gerar relações significativas de cuidado e de intimidade entre o homem e o meio. De acordo com o autor alemão, sempre que se falha em dar sentido àquilo que se cria, falha-se em criar lugares de significado.

Todavia, Cerqueira Gonçalves defende que, no caso heideggeriano, o conceito *ser-no-mundo* reclama ainda «a sua própria superação, a radicalizar no horizonte do ser»<sup>229</sup>, porque encerra no homem o modo como o mundo e os entes ganham sentido. É a capacidade linguística e de atribuição de referências do *Dasein* que torna o mundo num correlato da sua própria experiência existencial. Há uma hierarquização e uma dependência face ao humano que, a serem sublinhadas, revelam que é a partir da perspectiva do *Dasein* que o mundo surge, mais como palco do que como agente, no processo de instanciação do ser. Assim, não desfazendo a pertinência dos contributos que o conceito heideggeriano trouxe à discussão filosófica, o mundo mantém-se predicativo do homem, consoante a sua capacidade de se tornar utensílio ao projeto do *Dasein* e enformar uma instância de manifestação do ser apenas na medida em que esta possa ser compreendida pelo *Dasein*. Os entes não-humanos não participam comunicativamente nessa manifestação plural, são veículos que sinalizam essa compreensão temporal do ser pelo homem. No fundo, o que existe além do homem é recetáculo de um sentido por este gerado; sem isso, não vigora por si, encontra-se em carência e necessidade relacional.

Diríamos que é possível distinguir, então, o *ser-no-mundo* originado na filosofia de Heidegger, criticado por Cerqueira Gonçalves, e o *ser-no-mundo* a que o nosso autor franciscano recorre por determinadas vezes, a fim de esclarecer a situação humana no mundo.<sup>230</sup> De acordo com essa diferença, o contributo de Heidegger demonstra a

---

<sup>229</sup> Cf. *Fazer Filosofia — Como e Onde?*, p. 15.

<sup>230</sup> Chamamos novamente atenção para a análise de Irene Borges Duarte, que apela a alguma cautela neste ponto. A autora defende que para Heidegger existe uma articulação entre homem e mundo mutuamente mais imbricada do que a que Cerqueira Gonçalves admite, dizendo-nos que «Não é apenas o homem que «é» no mundo, mas tudo quanto há: de humano, de animal, de terreno e de cósmico, de cultural, de natural e de artificial. Mesmo que o animal, por si mesmo, só tenha um mundo-ambiente (*Umwelt*), ele faz parte do mundo compreendido. Enquanto produto da “compreensão do ser”, o mundo é, portanto, a forma como tudo «aí» se manifesta, incluído o próprio homem enquanto “existência”. A noção tem, pois, uma extensão mais universal, no meu entender, do que meramente antropológica. No entanto, enquanto resultado da compreensão explícita, verbalmente articulada, desse ente que “leva o ser no seu ser” ao ocupar-se de ser, o mundo é, de facto, correlato ontológico do ser humano, pelo que tem razão Cerqueira Gonçalves em notar que, na concepção criticada, os entes não humanos não participam na sua feitura e na sua forma, nada mais

aproximação decisiva que a fenomenologia traçou em direção à vinculação existencial do homem. Ao oferecer uma maior amplitude para se pensar a relação entre humano e não-humano, esta expressão torna-se num passo inicial para evadir bloqueios conceptuais que dificultem a descrição do lugar do homem no mundo enquanto ser integral, na medida em que a sua corporeidade e organicidade irreduzíveis são tematizadas a partir da situação incarnada, temporal e espacialmente circunscrita e participativa de uma dádiva de ser.<sup>231</sup>

Sem surpresas, o salto que o nosso autor português propõe, desde a processualidade de ser-no-mundo até à experiência radical da ação, é a ponte para continuar este percurso pela ontologia.<sup>232</sup> O que cabe pensar não é a ação humana enquanto ordenadora de significado, enquanto modo de erigir sentido a um mundo disponível a ser fecundado pelo homem. A ação em causa é vital, surge da espontaneidade da vida e não se encerra no plano particular da espécie humana.<sup>233</sup>

Em conformidade com isto, o caminho do homem no mundo não será de projeção, mas de participação ativa, de uma aventura afetiva e intencional na ação.<sup>234</sup> Quando a razão evita esse fundamento amoroso da ação, abandona o caminho conjunto e emparelhado do homem com o mundo. É que o mundo é o último destino, mas também constituição inicial e companheiro nessa aventura. Isto é, o mundo abarca a ação do

---

que utensiliariamente (*Zuhandene*) ou na qualidade de objectos (*Vorhandene*) — isto é, na perspectiva do *Dasein*.» in “Vida e Mundo na Ontologia Cerqueiriana”, pp. 560–561.

<sup>231</sup> Cf. «Se é viável, embora também artificial, definir a terra, sem a referenciar ao ser humano, e este, sem incluir aquela, o mesmo já não sucede quando os dois entram no processo de *ser-no-mundo*, não obstante não se dever concluir daí que estamos perante uma antropomorfização da terra ou uma naturalização da existência humana. Na nossa leitura da expressão *ser-no-mundo*, se bem seja aí decisiva a interferência humana, esta não é exclusiva e, por isso, terá de atender à constituição intrínseca e irreduzível de todos os intervenientes, o que, a não ser respeitado, expõe o processo aos riscos de um perigoso artifício, expresso, em geral, nos bloqueios impostos pela sociedade humana à realidade, ao forçar esta a ajustar-se aos seus desígnios interesseiros.» in *Em Louvor da Vida e da Morte: Ambiente — A Cultura Ocidental em Questão*, p. 31.

<sup>232</sup> Cf. «Com a experiência da acção, transpõe-se também o círculo consignado na expressão *ser-no-mundo*, a qual, tendo sentido a um determinado nível, como aliás se reconheceu oportunamente, incide apenas sobre a descrição do exercício do ser humano no processo de constituição do mundo, mas sem exigência de fundamentação irrecusável nem de fidelidade aos apelos de ulteriores horizontes.» in *Op. Cit.*, p. 58.

<sup>233</sup> Cf. «Surge assim o cerne da sua compreensão ontológica: a ideia da acção vital, construtora de mundo (enquanto cultura), em harmonia com a natureza, integradora da multiplicidade e da diferença, e criadora de laços. Este sentido da acção (2014, 287 ss; 1998, 53 ss) não arranca da capacidade intelectual, virtualmente técnica, nem tem lugar na esfera habitualmente caracterizada como ético-política, surgindo da vida mesma [...]» in “Vida e Mundo na Ontologia Cerqueiriana”, p. 559.

<sup>234</sup> Cf. «Do início vitalista à detecção do “pavor da aventura”, no mundo extraviado da civilização técnica, a opção cerqueiriana pela Ontologia afirma-se ela própria como uma itinerância, que procura, à sua maneira hermenêutica, com toda a intencionalidade e com toda a força esperançada do verbo, não só fazer o seu caminho, mas sobretudo abrir um caminho à aventura de compreender, que é a aventura de ser neste mundo comum, em que somos activamente e estamos afectivamente.» in *Ibidem*, p. 562.



homem, mas também institui os modos como esta se expressa, na medida em que tanto define a envolvimento embrionária constitutiva da corporalidade, como torna possível o âmbito existencial da ação humana.

Deste modo, quando o nosso autor fala do homem, refere que o «modelo aqui suposto é o de um organismo vivo, a desenvolver-se numa estrutura relacional»<sup>235</sup>. Assim, não há lugar para dualismos quando a relação entre o homem e o mundo é constitutiva, quando se aprofunda constantemente no processo histórico e temporal de manifestação de ser. Essa expressividade é manifestada em seres, presentificada em homens, em entes, em mundo. Daí que reduzir à esfera humana o processo pelo qual o mundo existe e, nessa existência, comporta valor ontológico, é anular o esforço do exercício até agora compreendido.<sup>236</sup>

Destarte, o homem, a ser no mundo, deve reaver as vantagens do anti-intelectualismo proposto pelo nosso filósofo, mas há que ter algum cuidado com a leitura que se faz desta posição. É que para o anti-intelectualismo, esse real imediatamente uno é apreendido como pulsão da ação, de harmonia ontológica, mas isto não nos pode conduzir a um apanágio da inércia. Essa harmonia apreendida não é a leitura perigosamente essencialista de um mundo que tem na sua existência atual uma necessidade determinada que não cabe ser questionada ou transformada. Esta harmonia anti-intelectualista é antes o apreço pela ação desvinculada de uma necessidade de salvação, um negar da ação de corte e renúncia como invariável primado racional. Há aqui uma diferença crucial que deve ser clara. A unidade da imediatez não é o alheamento face às consternações que levam as coisas a ser como são num determinado momento. Não é a aceitação acrítica de que o que é, é como deve ser, não inibe o homem a expressões de condução e metamorfose do real. Neste sentido, define-se aqui uma fina diferença entre o que se aponta como naturalismo moral e o que a posição anti-intelectualista de Cerqueira Gonçalves pretende transparecer.

---

<sup>235</sup> Cf. “Linguagem e Ecologia”, *Itinerâncias de Escrita*, V. III — *Escola/Ecologia*, p. 423.

<sup>236</sup> Cf. «É já importante reconhecer que a relação ao mundo é constitutiva do ser humano, mas é mais do que isso. Trata-se, com efeito, de um processo de constante e histórica abertura da realidade, de toda a realidade, incluindo a não humana, pela mediação do mundo, significando este a maior expressão atingida de uma unidade orgânica, em contínuo movimento de universalização, unificação e diferenciação. Distanciando-nos dos dualismos natureza/cultura e ser humano/universo, situamo-nos, assim, por aprofundamento, no processo de constituição do mundo. Este será sempre, nestes termos, um processo e um resultado, onde tudo ganha sentido e onde se logram as maiores proporções possíveis, se bem que sempre históricas e nunca esgotadas.» in “O Franciscanismo e a Natureza — Testemunhos, comportamentos, doutrinas”, *Op. Cit.*, pp. 478–479.

O naturalismo moral admite que juízos éticos se seguem de estados de coisas no mundo e, com isso, encontrar nos factos argumentos que justifiquem propriedades valorativas naquilo que é. Mas o que Cerqueira Gonçalves concede é existir um valor ontológico anterior a essa definição de propriedades éticas naturais no mundo. Não é que haja uma normatividade moral no que existe, o que o autor pretende defender é que esse estado de coisas no mundo tem um valor ontológico anterior. Aquilo que é deve ser no sentido metafísico, na medida em que há um impulso e um apelo à existência. Esse valor ontológico positivo do ser não se traduz imediatamente num valor moral positivo. Aquilo que existe não deve ser recebido acriticamente como bom nos quadros morais. Procura-se é recebê-lo como ontologicamente bom enquanto irrupção espontânea de vida, de afirmação de existência.

Assim, cabe clarificar brevemente esta confluência de movimentos que o nosso autor pretende evitar. Primeiro, o naturalismo moral acima denunciado. A par deste, qualquer hierarquização cristã que defenda o homem como colaborador de Deus e o mediador e intermediário entre Criador e criação, na medida em que o homem surja como precursor das normas pelas quais o mundo deve ser ordenado numa escala soteriológica. Do mesmo modo, os ideais humanistas e a centralidade colocada nos assuntos humanos na escala do real, que resultam na desvinculação de um solo ontológico comum. Ainda, a abordagem fenomenológica, que, apesar de alertar para a falsa separação entre conhecimento e existência humana, não resolve esse distanciamento e continua a assumir na capacidade intelectual humana a génese da sua existência. Ainda, possíveis imanentismos ou pampsiquismos com que é possível interpretar, a exemplo, o fragmento de Tales sobre os deuses que povoam o mundo, deuses esses psiquicamente conscientes da participação do ser. Ainda, qualquer outro tipo de cosmologia intelectualista, ou mesmo a ideia da alma do mundo enquanto emanção do absoluto. Ainda, um idealismo que justifique a comprovação entre as experiências intelectuais e a sua verificabilidade no mundo.

A riqueza e o esforço com que estas reflexões meditam sobre o real, o contributo hermenêutico com que nos auxiliam o pensar, não podem ser descurados. Mas Cerqueira Gonçalves é acutilante na sua apreciação, quando confidencia que este conjunto de exercícios acaba por colocar, de uma forma ou de outra, o homem como abertura do inteligível ao sensível. Ou seja, impulsionam a fissão com o mundo e a leitura negativa e parcial do conjunto da natureza e dos entes não-humanos.

Além do mais, a cada passo desta relação histórica e situacional, a questão da natureza tem resultado numa substituição do que seria a sua própria transcendência. Ora Deus, ora o homem, vêm-se revezando na atribuição de normas que determinam o sentido daquilo que é. Com isto, há sempre uma referência à qual a natureza tem vindo a ser aludida, não sendo autónoma, ou mesmo não desempenhando um papel adjuvante e interventivo no processo de manifestação do ser, contrariamente ao caso humano. É porque o homem reprime a natureza, restringindo-a a um plano passivo, dependente e de menor valor, que se torna o agente impulsionador da crise ambiental hodierna.<sup>237</sup>

Será pertinente voltar novamente a nossa atenção para as reflexões do Doutor Seráfico, precisamente porque a sua incursão pela pergunta pelo que é o homem articula a relação pacífica e afluyente entre natureza e cultura, deixando antever a base a partir da qual Cerqueira Gonçalves virá a desenvolver mais especificamente esta temática. Ao perscrutar a existência humana, Boaventura procura atender à complexidade de conjugar a sensibilidade e a corporalidade de um ser humano sensível com o desenvolvimento aparentemente autónomo da sua capacidade racional teórica e prática.<sup>238</sup> Ao recusar a transposição da esfera do mundo, e, ao mesmo tempo, ao recusar ver na individuação a chave da relação de homem com Deus, o autor medieval preserva a intrincada complexidade de vínculos e ligações que constitui o ser-se, o existir enquanto participação comunitária viva e comunicável, enquanto existente.<sup>239</sup>

---

<sup>237</sup> Cf. «O caminho para a natureza ou, melhor dito, a fonte desta, será a instância onde ela ganha sentido e consistência, o radical solo ontológico. A obsessão ocidental na natureza provocou a eliminação do sentido dela na modernidade, mas o grande momento dessa viragem situa-se na Idade Média, não porque esta a dispensou, mas porque a natureza perdeu as funções de transcendência que, de uma forma ou de outra, lhe eram atribuídas na filosofia antiga. Por outro lado, no período medieval, o processo correu menos riscos de se antropomorfizar, uma vez que a referência transcendente não era aí o ser humano mas o ser divino. Interpretou-se, posterior e indevidamente, que Deus prejudicou o humanismo; mas pensa-se, hoje, que a sua ausência muito contribuiu para a degradação do planeta, quando passou a ter como único ponto de referência o próprio ser humano.» in "Ser, Natureza e História — A Exortação Medieval à Manifestação", *Itinerâncias de Escrita*, V. I — *Cultura/Linguagem*, p. 85.

<sup>238</sup> Cf. «O ser humano, na visão bonaventuriana, não é nem pura natureza, nem pura cultura, mas a articulação constituinte entre as duas, pelo que não considerar as aquisições da cultura na análise de existência humana significava praticar nela uma amputação, de que a paz se ressentiria.» in "Natureza e Caminhos da Paz em São Boaventura — Itinerário da Mente para Deus", *Itinerâncias de Escrita*, V. II-*Hermenêutica/Filosofia*, pp. 387–388.

<sup>239</sup> Cf. «O que mais preocupou Boaventura foi a análise e a organização da vida do homem, de modo a possibilitar e a esclarecer a sua relação com Deus e com o próximo. Esta a razão por que lhe interessa menos uma especulação abstracta do ser — através do qual pudesse ser formalmente compreendida toda a verdade — do que a viabilidade de o homem se realizar e amar Deus e o próximo, a fim de exercer a sua vocação humana e cristã.» in "A Estrutura Metafísica do Ser em S. Boaventura", *Itinerarium*, Ano XVIII, Braga, Editorial Franciscana, 1972, p. 213.

É, pois, a procura pela preservação da paz que move a preocupação do Doutor Seráfico pela organização da vida humana e que muito interessa ao nosso filósofo. Torna-se agora mais claro como o conceito de comunidade é estruturante para compreender a fidelidade ontológica anunciada por Cerqueira Gonçalves. A especulação bonaventuriana acerca da vida comunitária deixa transparecer claramente as suas reflexões acerca da ação humana.<sup>240</sup> O que ressalta é uma preocupação com o modo pelo qual o homem pode abrir-se no amor a Deus através do próximo, sobretudo evidente quando Boaventura se refere à felicidade humana e à filosofia moral como finalidade e medida da ação, respetivamente.<sup>241</sup>

Mas se é relevante explorar a questão do homem, o mesmo será para a questão cerqueiriana do mundo. Neste sentido, defende que para nos abeirarmos do mundo, cabe compreendê-lo à luz do horizonte de ser que o enraíza, do seu carácter englobante enquanto conjunto vivo que reúne os vários entes e as suas relações, e da sua relação estruturante com o ser humano:

«Julgamos, com efeito, serem essenciais à formulação do problema do mundo o sentido de: a) Relação ao homem; b) Totalidade organizada; c) Horizonte absoluto ou referência a um horizonte absoluto.»<sup>242</sup>

Neste ponto, a questão dos géneros e das espécies aristotélicos torna-se relevante. É que por um lado Cerqueira Gonçalves opõe-se a uma leitura individualista do homem, e da relação deste com o mundo e o ser. Dá antes um relevo ontológico à comunidade humana. Por outro, não pode admitir a dissolvência da individualidade que cada manifestação de ser comporta. Nesse sentido, por um lado não se pode aceitar que a realização individual de cada um deva aniquilar a riqueza que existe na diferença, a fim de uma universalidade específica, nem que as relações entre os entes estejam limitadas por diferenças específicas que impeçam a comunicação e cooperação entre as várias espécies. Por outro lado, também não se pode aceitar que a liberdade e a riqueza da individuação, isto é, o estatuto ontológico que cabe a cada manifestação particular e

---

<sup>240</sup> Cf. «Deste modo, a vida individual e social obedece a uma legislação que traduz a sua estrutura metafísica, afastando qualquer tendência mística individualista, que tornaria impossível a existência comunitária.» in “Noção e Função da Natureza na Obra de São Boaventura”, *S. Bonaventura (1274–1974) III*, Jacques Guy Bougerol (Direc.), Grottaferrata, Collegio S. Bonaventura, 1973, p. 159.

<sup>241</sup> Cf. *Recondução das Ciências à Teologia e Brevilóquio*, Parte I.

<sup>242</sup> Cf. *Homem e Mundo em São Boaventura*, p. 113.

situacional de ser, seja destituído da sua valência.<sup>243</sup> A questão ecológica que nos prende a esta leitura triádica do real exige um embrenhamento num caminho mais denso de interpelação a essa superabundância de ser em constante manifestação no mundo. Um trilho que, não podendo estar assinalado por compartimentações conceptuais, nos ofereça a riqueza linguística para o percorrer numa abertura conjunta.<sup>244</sup>

A regionalização ontológica do ser em substância não nos dá resposta à questão que esse mesmo nos coloca. A individuação ôntica não é uma parcialização unitária em pontos num plano no qual as relações se deem despidas de troca, sem um fundo comum e embrionário.<sup>245</sup>

A referência ao mundo não o pode visar como relevante somente na medida em que justifica e explica o homem. Em que absorve a ação humana ou lhe dá as potencialidades para acontecer. Ter o mundo como emergência é assumir o seu carácter profundamente tético e situacional, independentemente da relação que se venha a desenvolver com o homem. Para Cerqueira Gonçalves, era «esta a forma de ser e de estar com a terra, emergindo enigmaticamente dela, em permanente rito de parto festivo».<sup>246</sup>

Nem o mundo comporta uma abstracção universal, nem o mesmo se passará com a comunidade humana que com este se relaciona. Desta forma, a festividade a que o nosso filósofo alude comporta já uma harmonia vital na participação concreta e situacional da comunidade humana no e com o mundo.<sup>247</sup> Ou seja, o mundo não é constitutivamente um referente da existência humana, não surge apenas na medida em que satisfaz uma

---

<sup>243</sup> Chamamos a atenção para o artigo de Francisco Corboz, “Questões Metafísicas em Ecologia: Joaquim Cerqueira Gonçalves”, onde o tema dos géneros e das espécies aristotélicos no pensamento cerqueiriano é explorado com maior detalhe do que o que conseguimos aqui oferecer.

<sup>244</sup> Cf. «Já foi dito, não é a linguagem que dinamiza o mundo, mas bem o contrário, pois se não fora o movimento de alteração do mundo, a linguagem, a existir, deter-se-ia em estruturas fixas e definitivas, permitindo apenas uma articulação entre elas, em circuito fechado.» in *Fazer Filosofia — Como e Onde?*, pp. 30–31.

<sup>245</sup> Cf. «Não se trata de uma ontologia individualista assente numa universalização abstracta e exterior que esvazia os indivíduos das suas diferenças qualitativas e relações, convertendo-os em unidades discretas instrumentalizáveis. Notemos que não se trata também de uma ontologia que, de algum modo, se limite a reconduzir a primazia da diferença ao nível específico para o nível do indivíduo. [...] Ao invés, na medida em que, por via da participação no ser, a ontologia reclamada pelo Padre Cerqueira assegura na própria constituição do singular a sua diferença qualitativa, bem como as suas relações com todos os outros singulares, ela observa no mundo o movimento de cada ente para a colaboração harmoniosa na diferenciação de todos os outros.» in CORBOZ, Francisco, “Questões Metafísicas em Ecologia: Joaquim Cerqueira Gonçalves” in *Itinerarium*, Ano LXII, N.º 215/216, Editorial Franciscana, Lisboa, 2016, p. 644.

<sup>246</sup> Cf. *Em Louvor da Vida e da Morte: Ambiente — A Cultura Ocidental em Questão*, p. 9.

<sup>247</sup> Cf. «A universalidade abstracta não se harmoniza com a vida da comunidade, a qual tende para uma universalidade, mas bem concreta, decorrente da relação entre pessoas e entre as diferentes comunidades.» in *Ibidem*, p. 18.

necessidade epistemológica ou ética, não vem a ser apenas na medida em que justifica o desenvolvimento histórico dos homens. Existirá sempre uma incompatibilidade entre mundo como totalidade englobante e mundo como palco ou recetáculo dos modos de vida da comunidade humana. E se a pergunta pelo mundo não é possível de se desatar da pergunta pelo homem, isso não implica que se esgote nesta. O nosso filósofo questiona mais profundamente:

«Que é então o mundo, sem o qual o fenómeno linguístico não se tora inteligível? Dir-se-ia que o mundo é um todo organizado, o mais universal e diferenciado possível, ou, em termos mais dinâmicos, é um processo de universalização e de diferenciação conduzindo esta dupla característica à sua realização concreto a, impedindo, ao mesmo tempo, a sua formalização, sem prejudicar a sua universalidade.»<sup>248</sup>

Assim, a autonomia humana não pode conduzir a uma instrumentalização do mundo. Como vimos, há um fundo relacional estruturante entre natureza e cultura, mas isso não justifica que a dinâmica da construção do mundo seja fruto exclusivo da ventura humana e da sua vontade hegemónica.<sup>249</sup> Se o homem é um contributo indiscutível para a transformação do real e a sua atividade concretiza instâncias de sentido, não se poderá confundir a parte pelo todo.<sup>250</sup> O equilíbrio difícil de alcançar entre a contingência e humildade dos contributos humanos e a preponderância que lhes atribuímos na dinâmica de construção do mundo não deve deixar-nos numa aporia. Antes, Cerqueira Gonçalves lança o desafio de responder a uma questão complexa sem que nos deixemos aliciar por uma explicação simplificada, dissuadindo-nos de um desvio por atalhos mais fáceis.

Se é verdade que a constituição da cultura representa um feito coletivo cuja complexidade excede a lente um tanto fosca da nossa análise, o movimento cultural,

---

<sup>248</sup> Cf. "O Que e Porque Se Compara em Literatura", *Itinerâncias de Escrita, V. I — Cultura/Linguagem*, pp. 686–687.

<sup>249</sup> Cf. «O mundo aí está, não para avolumar o poder do homem, ou mesmo para enriquecer o horizonte da sua capacidade gnosiológica, mas antes para ser respeitado, conhecido e amado no seu próprio valor intrínseco.» in "Franciscanismo e Cultura", *Ibidem*, p. 240.

<sup>250</sup> Cf. «Uma vez mais, a ventura da construção do mundo supõe a acção do ser humano, a qual se concretiza, simultaneamente, em sabedoria e destreza — também esta é fonte de racionalidade — que se combinam para o apuramento de uma unidade maximamente diferenciada. Um ecossistema, onde o ser humano esteja presente, nunca é apenas um dom da natureza virgem, mas também não resulta exclusivamente da contingência dos recursos técnicos disponíveis. A sua construção representa sempre uma opção axiológica, a qual, por seu turno, não pode ser determinada unicamente por preferências de ordem antropológica, tendo, sim, de auscultar a própria intencionalidade do real.» in *Em Louvor da Vida e da Morte: Ambiente — A Cultura Ocidental em Questão*, p. 37.

expressão da racionalidade humana, pertence a um conjunto de movimentos constitutivos do real, também eles com racionalidades inerentes à sua constituição e presentificação. O mundo é também fonte de racionalidade.<sup>251</sup>

O mundo é fonte de racionalidade na medida em que tem uma estrutura de sentido interna, uma organização penetrável, e é possível admitir coerência ao processo de unificação e diferenciação subjacente ao seu desenvolvimento. Na verdade, «O mundo é a expressão de sentido do sentido do ser, na fecundidade do tempo, é a manifestação da disponibilidade do ser, é a vida da razão.»<sup>252</sup>. O que deixa adivinhar que o ritmo a que este se move, as transformações que comporta e o desenvolvimento expansivo que abarca não se devem a uma necessidade humana de compreensão e substituição do que seria um repositório inativo, mas que resultam da sua fecundidade elástica em comportar e dar sentido à generosidade comunicativa do ser.<sup>253</sup>

Mais uma vez, surge a proposta franciscana enquanto bom exemplo de como a consciência dessa complexidade ontológica possibilita uma ação humana amorosa com o mundo. Ao admitir valor às instanciações individuais de ser, ao compreender o modo pluriforme da manifestação de uma dádiva, o agir franciscano é animado por essa afetividade estruturante.<sup>254</sup> Tomando a exemplo, uma vez mais, Boaventura, a ideia da fruição do mundo e da felicidade alcançada na vida terrena, bem como o papel crucial da sensibilidade para o conhecimento, são indícios de uma posição face ao mundo marcadamente antidualista.

---

<sup>251</sup> Cf. «A questão do ambiente, um termo que não está isento de conotações antropologizantes, na medida em que supõe um centro representado pelo ser humano, não pode dissociar-se da cultura, ao contrário do que parecem sugerir algumas nostálgicas ânsias naturalistas contemporâneas. A cultura, todavia, porque estruturalmente repassada de ordenações e opções axiológicas, nunca é uma produção aleatória, visto ser orientada pela racionalidade inerente à constituição dos inúmeros factores que a integram, e não apenas pelos que têm características humanas. Também a natureza, toda a natureza, é fonte de racionalidade.» in *Op. Cit.*, p. 37.

<sup>252</sup> Cf. *Fazer Filosofia — Como e Onde?*, p. 22.

<sup>253</sup> Cf. «No que respeita ao mundo empírico, não se trata de um mundo pobre, mas precisamente, porque está prenhe de possibilidades, nem todas se manifestaram ainda, nem é fácil discernir qual o melhor caminho para o desenvolvimento futuro. O progresso do mundo, inclusive o da sua transformação, deve-se não à necessidade maniqueísta de substituir um mundo mau por outro bom, mas à ontológica generosidade divina, à própria generosidade humana e à elasticidade da intrínseca bondade dos entes.» in "A Obra Cartesiana e as Hodiernas Questões Ecológicas", *Itinerâncias de Escrita*, V. III — *Escola/Ecologia*, p. 552.

<sup>254</sup> Cf. «Com efeito, essa relação dinâmica e afectiva do homem ao mundo remete, por sua vez, à Fonte divina, sede de todo o movimento e de todo o ser. Aí, o mundo adquire uma fisionomia nova, sobretudo mais viva. Quando os franciscanos interpretam o mundo simbolicamente, não operam uma transformação da realidade de modo arbitrário. É característica essencial da sua alma fixar-se no que lhe é dado, no concreto, em vez de o deformar com intenções puritanas.» in "Franciscanismo e Cultura", *Itinerâncias de Escrita*, V. I — *Cultura/Linguagem*, pp. 240-241.

Assim, o pensador italiano é apologista de uma ecologia pela qual se vive o amor a um nível ontológico e se assumem as consequências práticas dessa vivência. Se o amor excede as capacidades do intelecto e é o fim último do homem, visto ter como objeto a felicidade, isto é, o sumo-bem<sup>255</sup>; a sua manifestação dá-se pela caridade, e esta é uma prática para fora, destinada ao outro. A caridade permite fruir Deus através duma ação amorosa para com o próximo. Quem ama a Deus é feliz, e com isso, capaz de amar os outros homens e restantes viventes pois estes também o fazem feliz. No fundo, a interação e comunicação entre os homens, quando mediada pela caridade, torna-os felizes em comunhão. Em concordância, a ação cuidadosa destinada aos entes do mundo enquanto totalidade dar-se-á também por intermédio do amor a Deus e resultará na felicidade do agente. O Doutor Seráfico compara mesmo a figura do próximo à trindade, sendo que cada pessoa serve como analogia ao comportamento do indivíduo. Graças a essa metáfora, o próximo tem então direito à piedade, à veracidade e à benignidade, pelo que serão estes os três pilares a nortear a relação com os outros.<sup>256</sup>

É aquilo a que Cerqueira Gonçalves apelida de «consciência da pobreza ontológica da criatura»<sup>257</sup> que possibilita esta relação amorosa com os outros, reconhecendo a dependência e comunhão análoga face ao ser. Esta pobreza, tipicamente franciscana, passa pela assunção de um estatuto ontológico menor face a essa instância doadora de ser. A pobreza ontológica mais não é que uma abertura amorosa em fraternidade e comunhão com os outros entes, face a um itinerário radicalmente centrado nessa humildade de existir na medida que recebe ser, em que participa dessa comunicabilidade bondosa e expressiva

---

<sup>255</sup> Para Boaventura, o amor de Deus enquanto amor do sumo-bem surge como fruição, neste sentido, sendo o fim último do homem a felicidade, e sendo esta a fruição do bem, o fim último do homem é a fruição da sua comunhão com esse Primeiro Princípio, no caso particular que apresentamos, através da caridade. É que sendo possível uma fruição extática, essa não terá a componente comunitária que o franciscanismo pretende enfatizar, pelo que será mais interessante pensar aqui a fruição pela ação cuidadosa. Cf. «Por ser o sumo bem, é sumamente bem-aventurado e dotado da capacidade plena de fazer-nos felizes; sendo sumamente beatífico, devemos fru-lo ao máximo; mas, pelo facto de devermos fru-lo ao máximo, devemos também aderir de todo a ele pelo amor, e nele repousar, como em nosso fim. Ora, o amor ordenado e correcto, que se chama caridade, tem por objecto principal esse bem que se frui, e no qual se repousa, e que constitui a razão de amar. Por isso, ele é amado em primeiro lugar, como capaz de fazer feliz quem o ama, e os outros bens são amados por consequência, por serem capazes de tornarem-nos felizes através do sumo bem.» in *Brevilóquio*, Parte I, VIII, 2, pp. 211–212.

<sup>256</sup> Cf. «O próximo, de sua parte, é a imagem da Trindade. Enquanto representa a imagem do Pai, tem direito à piedade; enquanto representa a do Filho, tem direito à veracidade; e enquanto representa a do Espírito Santo, tem direito à benignidade.» in *Op. Cit.*, Parte I, IX, 5, p. 215.

<sup>257</sup> Sendo que o nosso autor se serve do conceito de pobreza ao longo da sua obra, referimos aqui três instantes onde se torna bastante nítida a importância que o reveste, são eles *Em Louvor da Vida e da Morte: Ambiente — A Cultura Ocidental em Questão*, "O Franciscanismo e a Natureza — Testemunhos, comportamentos, doutrinas" e "Franciscanismo e Cultura".



do ser. Mais que um enraizamento na comunidade dos humanos, mais do que um enraizamento no mundo aí existindo, há um enraizamento ontológico no ser que instaura essa contínua possibilidade de existência e individuação. É nesse sentido que as virtudes bonaventurianas procuram ultrapassar a indigência existencial, não num sentido de contorná-la, mas de deixar-se guiar por esse amor nas ações que pratica. Novamente, como temos visto, mais que uma questão ética, há uma questão profundamente ontológica a empregar as ações humanas.<sup>258</sup>

Com isto, a relação triádica entre ser, homem e mundo não pode ser pensada como conjugação de entidades autónomas, nem é possível pensar o homem como vínculo necessário e salvífico entre o ser e os entes; antes, essa característica irredutivelmente existencial permeia tudo e implica a comunicação íntima e primária entre homem e mundo. Estes contemplam os vários modos de multiplicidade omnímota do ser, são a concretização espaciotemporal de um devir inesgotável. A relação entre o uno e o múltiplo subjaz à contínua condução da ação transformadora à abundância, nunca reduzindo, como vimos, a discussão do ser a essencialismos ou a outras platitudes estanques.<sup>259</sup>

## II. «*Bonum est Diffusivum sui*»

Cabe, uma vez mais, reforçar que não se tratará aqui de um essencialismo, pois há um lugar nítido para a transformação. Nesse sentido, a relação triádica em causa tem a sua raiz no plano do ser, em especial no que diríamos serem as duas particularidades mais

---

<sup>258</sup> Cf. «Servindo-nos de uma terminologia filosófica, designamos esta transformação como uma passagem do campo da natureza ao do ser, para a qual muito contribuiu a consciência da ontológica pobreza da criatura. O enraizamento da natureza no plano metafísico vai modificar substancialmente a especulação sobre as virtudes, pelo facto de a actividade destas dever ser compreendida em termos de participação. A especulação agostiniana, entre outras, traduz paradigmaticamente o processo desta metamorfose, ao definir a virtude como *ordo amoris*, ou seja, a ordem da actividade do ser humano. Equacionado o problema nestes termos, a doutrina das virtudes, sobretudo a da sua pluralidade, reveste importância secundária, visto ter-se ultrapassado o nível da natureza, onde ela poderia desfrutar de alguma pertinência. A acção humana é, assim, unificada por essa corrente de amor, ordenada em vista de um fim único.» in "Franciscanismo e Cultura", *Itinerâncias de Escrita, V. I — Cultura/Linguagem*, p. 245.

<sup>259</sup> Cf. «O regresso ao ser não significa ver a realidade cristalizada nas suas manifestações naturais originárias, considerando-as, por essa razão, definitivas, nem numa concretização histórica privilegiada, como se esta fosse, pela sua perfeição, a última, com direito a perpetuar-se indefinidamente. O solo do ser é, por um lado, uma instância una e fontal, que se vai determinando, sem se confundir com nenhuma das suas manifestações, naturais ou artificiais, e sem nunca nelas se esgotar, mostrando-se sempre disponível para ulteriores expressões.» in *Em Louvor da Vida e da Morte: Ambiente — A Cultura Ocidental em Questão*, p. 42.

relevantes para a filosofia cerqueiriana; a relação entre uno e múltiplo, e a difusividade do bem.

Neste sentido, para compreender como se processa essa doação de ser que constitui a realidade, teremos de pensar o modo dessa doação, isto é, de que modo existe uma coincidência entre o ser e os entes, e de que modo existe uma diferenciação entre si; e teremos de pensar também a razão dessa doação, isto é, de que modo podemos justificar o valor ontológico da existência com base na comunicabilidade e expressividade de ser. Se para o primeiro ponto nos servirá de guia a questão *como ver a unidade na diferença?*, para o segundo, caberá perguntar uma vez mais, *porquê o ser e não o nada?*.

Cerqueira Gonçalves reforça a importância de assumir o carácter temporal do ser, defendendo que aceitar a finitude não implica destituir a existência de sentido. O plano temporal e finito da existência garante, pelo contrário, a determinação ôntica individuada a cada ente e, por conseguinte, a possibilidade de uma ação livre, circunscrita e situacional. Sem essa instância, não seria possível defender a primazia relacional dos entes entre si e com essa fonte superabundante de ser.<sup>260</sup> Na verdade, esta confusão face à temporalidade característica da existência vem originar a posição antagónica e dualista do homem que se confronta com a mortalidade iminente.

O nosso autor responde à questão da unidade na diferença e da diferença na unidade dizendo que é o plano do ser que possibilita o desenvolvimento ontológico do homem e do mundo, a relação processual entre as esferas do real. É essa estrutura inesgotável de diversidade e proliferação de vida que explica a multiplicidade dos entes, através da expansividade subjacente ao seu dinamismo interno. Há uma coincidência entre a explicação do múltiplo, a criação de uma diversidade concreta e individual, e o exercício comunicativo e expressivo que constitui a ação do ser.<sup>261</sup>

Essa coincidência, no entanto, não nos diz que um e outro são o mesmo, no sentido em que se esgotam mutuamente. Não se tratará de uma *coincidentia oppositorum* que

---

<sup>260</sup> Cf. «Por se considerar, embora nem sempre de forma explícita, que o ser ou é infinito ou carece de sentido, rejeita-se, liminarmente, a condição de finitude, transformando a irrecusável existência finita em uma revoltada lamentação sobre ela. Confunde-se, em boa medida, estado de finitude com o de mortalidade. No entanto, a questão da finitude e a da condição mortal, embora por vezes se toquem, são inconfundíveis. Sucede, porém, que, por vezes, se rejeita a temporalidade por inconformação com a finitude e, outras, se aceitaria a finitude, desde que ficasse garantida a intemporalidade da existência.» in *Op. Cit.*, p. 79.

<sup>261</sup> Cf. «Desde logo se apreende, a esse nível ontológico, a profunda unidade que todos os entes logram, pelo facto de a actividade de todos eles se cruzar em solo idêntico.» in *Op. Cit.*, p. 65.

absorvesse as contradições latentes a um mundo plural impossível de sintetizar intelectualmente pelo homem. Nem o ser se esgota nas suas manifestações ônticas, nem as manifestações de ser reúnem integralmente a sua complexidade ontológica.

Na ambivalência entre ser e nada, a concretude e finitude do que é justificam o seu valor positivo, já que esta instanciação de vida não se trata aqui de um movimento frugal para a existência, pois esta será a doação festiva de uma génese embrionária em contínua atividade. Assim, a estrutura de sentido que garante a racionalidade e valor ontológico também não se traduz num movimento histórico de autoconhecimento. O nosso autor não defende uma posição que associe o processo de doação a uma necessidade do ser se expressar e compreender num movimento sintético e progressivo. Ou seja, a doação não parte de uma necessidade de autoposição e conhecimento, mas de vontade de manifestação, de generosidade sobejante. É por ser bom que difunde, que se exprime.

Será o princípio neoplatónico *bonum est diffusivum sui* a abarcar conceptualmente esta noção de ser cerqueiriana. Do mesmo modo que será possível encontrar esta intuição explicitamente nos escritos teológicos de Boaventura<sup>262</sup>, bem como em Francisco de Assis, implicitamente; sendo que, no fundo, será a difusividade do bem a matriz que anima toda a corrente franciscana.

O resultado dessa atividade expressiva do ser é a atividade expressiva dos entes, é através desse movimento ontológico que comunidade e mundo se interpelam continuamente. É daí que se resultam as irreduzíveis diferenças ônticas, ao mesmo tempo que resulta também a universalidade generosa, denominadora e englobante.<sup>263</sup>

Reduzir todas estas expressões à difusividade do bem não é retirar-lhes o peso, simplificando os modos como se realizam. Reduzir aqui é unificar num princípio comum inesgotável e superabundante. A redução de que Cerqueira Gonçalves nos fala ajuda-nos a compreender o que está implicado nesta relação, esta origina-se na difusividade do bem.

---

<sup>262</sup> Cf. «Com a noção de bem, indubitavelmente recolhida na literatura filosófica, acerca-se Boaventura, na medida do possível, do mistério trinitário. A argumentação costuma fazer-se através de um princípio neoplatónico muito conhecido: *bonum est diffusivum sui*. Por esta via consegue o Doutor Seráfico sintetizar a capacidade difusiva da unidade nas relações trinitárias.» in *Homem e Mundo em São Boaventura*, pp. 399–400.

<sup>263</sup> Cf. «O pólo universal de encontro não parte do ser humano nem é uma generalidade por ele construída e estendida a todos os outros. Aí, tanto a universalidade como a diferença brotam da própria acção, não sendo mentalmente construídas e impostas, a partir do exterior.» in *Em Louvor da Vida e da Morte: Ambiente — A Cultura Ocidental em Questão*, p. 68.

O bem está latente, dá-se, em cada coisa que é. Reduzir o que existe à bondade do ser é a tentativa de alargar o horizonte de compreensão. Tal como sucede na sua análise do pensamento bonaventuriano, para a própria filosofia, «*reduzir* significa unificar»<sup>264</sup> a complexidade manifestada em entes na sua fonte original. Não enquanto essencialismo, mas como dinamismo expressivo de um excesso de ser.

Esta participação fraterna traduz a capacidade difusiva e comunicativa do ser. O bem, a ser, é movimento de partilha e doação, não se contém em si, tem de se manifestar positivamente. Exemplarmente, a preocupação humana com a comunidade e com o ambiente deve modelar-se pelo mesmo padrão expressivo de dádiva. A ação enraizada ontologicamente nesse movimento superabundante não pode não ser amorosa. É pela recuperação de uma vida comunitária que a questão ecológica surge integralmente no horizonte da ação humana.<sup>265</sup> A passagem em direção à comunidade e, daí, a passagem em direção ao ambiente, faz assentar o caminho num fundamento ontológico de doação de bem, de permeação da existência de valor positivo.

Novamente, a questão da pobreza e da humildade ontológicas mostra-se assaz pertinente para compreender que este movimento nem confina na saciedade de uma vontade de irrupção de ser, nem no assinalar de uma hierarquia valorativa das individuações ônticas. A pobreza franciscana perante o real é a de uma abertura hermenêutica que acolhe e cuida, que se mostra fiel a essa expansividade ontológica, é o descentramento de quem assume a sua finitude e limitação perante o dom da realidade.<sup>266</sup>

---

<sup>264</sup> Cf. «Ora, reduzir significa unificar, o que, por sua vez e no vocabulário do Doutor Seráfico, traduz uma intensificação e alargamento de horizontes, atingindo uma intensificação e alargamento de horizontes, atingindo a esfera dos exemplares, em relação à qual o mundo dado não passa de uma possibilidade entre infinitas outras.» in *Homem e Mundo em São Boaventura*, p. 250.

<sup>265</sup> Cf. «Este modelo de relação positiva excede, contudo, o âmbito antropológico e sociológico, visto conhecer profundo enraizamento ontológico. É por isso que esse exercício quotidiano da vivência comunitária se generaliza também à relação com toda a realidade. Quando se ama comunitariamente, também se ama o mundo. Reside porventura aqui a explicação da atitude positiva das religiões para com a natureza. Com efeito, as religiões têm, quase sempre, como característica fundamental, o modo de vida comunitária, decorrendo desta, estamos certos, a atitude reverencial para com o universo. A recuperação da vida comunitária parece ser o caminho imperioso para uma sã e eficaz ecologia.» in "Para uma Filosofia do Ambiente", *Itinerâncias de Escrita*, V. III — *Escola/Ecologia*, p. 327.

<sup>266</sup> Cf. «Na era consumista em que vivemos, vale a pena deixar-se interpelar também pelo tópico da pobreza da vida religiosa que, não obstante o seu significado plurívoco, nunca traduziu uma situação negativa de pobreza, de penúria, manifestando, antes, um ideal de existência não apoiado no poder, conduzindo, desse modo, a uma hierarquia de valores que se alimenta muito mais pelo ser qualitativo da realidade do que por esta, transformada em um ter insaciavelmente acumulado.» in "Filosofia e Teologia da Vida Religiosa — Pobreza, habitação e ecologia", *Op. Cit.*, p. 522.

A intuição dessa experiência relacional da existência será a lógica que funda a vida comunitária e a preocupação ecológica. Abarcar essa relação plural viva com os outros e com o mundo compreende um exercício latente de transcendência, no sentido em que esse movimento difusivo de bem é o exemplo que ultrapassa o campo da ação situacional humana, mas que esta terá sempre como referência.<sup>267</sup>

Uma vez mais, propomos que seja identificável um indício de resposta no modo como o franciscanismo segue o pensamento agostiniano, acrescentando-lhe uma componente fundamental de preocupação pela comunidade e pelo ambiente. Quando os franciscanos pensam a máxima «ama e faz o que quiseses», admitem que esse *fazer* é sempre uma ação animada pelo amor. Fazer o que querem é sempre uma atividade amorosa. O querer é justificado num amor ontológico.<sup>268</sup>

É nesta esteira que Cerqueira Gonçalves apoia as suas meditações sobre a importância ontológica da comunidade, e com isso, da relação ecológica amorosa entre os seres humanos e o mundo. A fidelidade ontológica resulta da compreensão e assunção desse solo radical de ser comum a todos os entes, e cuja manifestação e distinção resultam da comunicabilidade do bem.

## II. Fidelidade Ontológica

Há uma mobilização à paz, sustentada na importância ontológica da ação, do seu direcionamento aos outros e ao mundo. A paz será o desenvolvimento necessário a essa consciência de totalidade participativa e efervescente de vida. Será o guia no caminho humano pelo sentido latente ao real, no sondar hermenêutico e no postulado da ação. A paz a que Cerqueira Gonçalves apela é o itinerário de desenvolvimento e fidelidade ontológicos através da escala e depuração contemplativas da ação. A paz não é a

---

<sup>267</sup> Cf. «Por ser outra a lógica da vida comunitária, a sua acção de aprofundamento-universalização desenvolve-se em um insubstituível exercício de transcendência, tendo, no excesso que percorre toda a acção, a experiência de uma relação viva com o outro, fonte e termo da própria vida.» in *Em Louvor da Vida e da Morte: Ambiente — A Cultura Ocidental em Questão*, p. 70.

<sup>268</sup> Cf. «É por isso que, acautelando os perigos decorrentes da tradição mais arraigada da especulação ocidental, Boaventura funde o ser, tantas vezes interpretado como riqueza mental, com o bem, que se caracteriza pela actividade de difusão, cuja racionalidade é traduzida em termos de luz e fogo.» in "Dinheiro, Pobreza, Amor: entre a Epistemologia e a Metafísica", pp. 63–64.

indolência, é o movimento do homem para isso que está aí a dar-se e para aquilo que institui essa doação pluriforme.<sup>269</sup> Logo, a paz não será um estádio acessível após a guerra, não é um destino, o remate do progresso, a inércia do fim da história. A paz é o caminho comunitário em que se escolhe continuamente a valorização da existência, da ação processual do ser e de ser em totalidade na relação com os outros e com o mundo.

A lógica interna à vida comunitária é o excesso ontológico dessa ação de vida, bem como a experiência ôntica que esta possibilita, abrindo-se, enfim, caminho para um aprofundamento da relação estruturante de comunicabilidade desse exercício transcendente de doação de ser, em conjunto com um aprofundamento da relação fraterna de participação e comunhão nessa difusão. Aí está o cerne da ecologia.<sup>270</sup>

A diferenciação e individuação estimulam o carácter irredutivelmente particular de cada expressão de ser, ao mesmo tempo que invitam à cooperação relacional entre os entes que comungam dessa dádiva. Há uma singularização e uma unificação do real que não induzem à competição, à hegemonia ou à usurpação.<sup>271</sup> A liberdade característica desse desdobramento de ser em instâncias existenciais não se prende com a supremacia ou a vontade de poder de um conjunto de entes em relações aos restantes. Nem o fundamento da cooperação é justificado por preocupações em garantir a autonomia e desenvolvimento de uma espécie particular.

A liberdade em que assenta a ação deve, como identifica o nosso pensador, «consuma[r]-se pela amplitude cada vez mais dilatada da liberdade dos outros, já que faz

---

<sup>269</sup> «Se o nome da paz é, no nosso tempo, como se quer, o desenvolvimento, poderia exigir-se para Boaventura a patente de tal designação. Um desenvolvimento total, ontológico, ordenado, pois que essa é também a estrutura fundamental de toda a realidade. Uma paz exigente, porque investindo em todos os escaninhos da vida humana, mas uma paz esperada, porque decorrente do sentido inteligível do real, que é, por sua vez, expressão da generosidade divina. A paz é um itinerário, com as suas difíceis ascensões — *scalae* —, exigindo ao ser humano, sobretudo, que não abdique da sua capacidade de evitar a redução do mundo e de si mesmo.» in "Natureza e Caminhos da Paz em São Boaventura — Itinerário da Mente para Deus", *Itinerâncias de Escrita, V. II- Hermenêutica/Filosofia*, pp. 397–398.

<sup>270</sup> Cf. «Por ser outra a lógica da vida comunitária, a sua acção de aprofundamento-universalização desdobra-se em um insubstituível exercício de transcendência, tendo, no excesso que percorre toda a acção, a experiência de uma relação viva com o outro, fonte e termo da própria vida. Assim ou não —, no mundo, deixa de ser outro eu, se, na experiência de cada um, não emergir irrecusavelmente o outro transcendente, mas que não é um outro eu antropomórfico. Reside, porventura, aqui, nesse excesso de vida, fonte de toda a vida, a razão fundamental do respeito pela natureza, com uma eficácia desconhecida das cartilhas morais.» in *Em Louvor da Vida e da Morte: Ambiente — A Cultura Ocidental em Questão*, p. 70.

<sup>271</sup> Cf. «É que, nessa experiência ontológica, a estrutura é de diferenciação, de estímulo do desenvolvimento das singularidades, sejam de que tipo forem, não de redução das multiplicidades a uma universalidade abstracta construída, onde se extingam as diferenças qualitativas e a cooperação entre toda a diversidade. Cada ente, enquanto participação do ser, não só se diferencia, por singularização, como também colabora na diferenciação dos outros, não na sua anulação, em luta de sobrevivência.» in *Op. Cit.*, p. 60.

parte da vocação para a liberdade e sinal da sua fecundidade tornar-se fonte de outras liberdades.»<sup>272</sup>. A participação integral no movimento expansivo do real impele a uma ação também ela de expansividade e abertura comum, e isso é o cerne da liberdade. A situação do homem será de reciprocidade amorosa, não como domínio, e também não como responsabilidade de conservação, mas como aprofundamento e construção, num sentido hermenêutico, de uma unidade e de uma diferenciação do real, respondendo à pergunta pela *unidade na multiplicidade*. A fidelidade ontológica será o modo de viver e de assumir livremente a cada momento o valor positivo da existência e da ação, respondendo à pergunta pelo *ser e não o nada*.<sup>273</sup>

Reiterando uma vez mais que isto não se traduz num essencialismo, Cerqueira Gonçalves aponta claramente que:

«Não estamos perante um cosmo, formado por coisas, cuja natureza é inalterável ou cuja transformação é regida por um movimento desde sempre programado, espelhado num mapa linguístico invariável, mas em um processo de manifestação de novas possibilidades, dentro de um sistema de possibilidades, legitimadas pela fidelidade aos princípios de uma maior unificação, diferenciação e universalização, isto é, mais ser. A preocupação fundamental não reside em um cada vez fiel ajustamento do mapa linguístico ao cosmo, às coisas que o constituem, mas na dinâmica de desenvolvimento do ser, mediante novas manifestações que derivam, em grande parte, da introdução de inéditas relações entre as possibilidades já disponíveis. A temporalidade e a história são fundamentais nesse processo, viabilizando a harmonização entre a unidade e as diferenças. Não é sempre um movimento espontâneo e tranquilo, que a ideia de uma suposta placidez da natureza pretende recuperar, especialmente neste momento de violência técnica, mas um esforço, por vezes agónico, de tensão de valores, em molde de contínuas dores de parto.»<sup>274</sup>

---

<sup>272</sup> Cf. "Criatividade Ética", *Itinerâncias de Escrita*, V. I — *Cultura/Linguagem*, p. 208.

<sup>273</sup> Cf. «A realidade é dinâmica, estando repassada da intencionalidade de alteração, de aperfeiçoamento histórico. O ser humano não vive na terra ou mesmo no universo, para conservar este, já que supõe transformação constante, em demanda de uma realidade mais una, mais universal e mais diferenciada. A humanidade vive a terra e o universo, construindo o mundo.» in "A Responsabilidade Ambiental — Uma Leitura Medieval — Redução das Ciências à Teologia de São Boaventura", *Itinerâncias de Escrita*, V. III — *Escola/Ecologia*, p. 544.

<sup>274</sup> Cf. "Linguagem e Ecologia", *Op. Cit.*, pp. 425–426.

A temporalidade não deixa adivinhar um fim, um fechamento de possibilidades. Este carácter dinâmico de manifestação gera antes um contínuo brotar de mudança e novidade, de transformação e metamorfose do real. O ser germina compossibilidades porque une visceralmente os entes em fidelidade ontológica e mútua pertença, e, simultaneamente, individualiza-os, possibilita-lhes diferenciação e parcialidade, distendidas historicamente em tensões e imbricamentos.

Fala-se aqui do parto festivo, como anteriormente apontado, dessa unidade pluriforme e omnímota de vida e de relação através da situacionalidade espaciotemporal e histórica, que nem se queda imutável, nem se move para um fim, mas que impele um agir continuamente avante. Dentro deste processo, há que procurar fundamentar a preocupação e o respeito ecológicos num amor e numa afetividade fraterna, como outrora apelaram os cânticos de Francisco de Assis. O horizonte da ação livre humana é a de fidelidade ontológica a essa participação embrionária no parto contínuo do real.<sup>275</sup>

Com isto, não se está a reduzir a ecologia à antropologia, deixando para responsabilidade humana a condução do mundo e a sua orientação axiológica. Alerta-se antes para a amplitude dinâmica inerente às relações entre a comunidade humana e o mundo, mutuamente inalienáveis. O habitar humano aqui defendido é o de uma abertura coletiva por parte de cada um à sua instância comunitária e nessa realização, uma abertura comunitária ao mundo e à instância que o fecunda de sentido, ao ser.<sup>276</sup> Apela-se à ação, à vida em constante ligação e fruição mútua.

A fidelidade ontológica cerqueiriana é o movimento da comunidade dos seres humanos para esse horizonte preenhe de sentido que a ultrapassa, numa atividade contemplativa e transformativa do real, de aproximação amorosa que exige ação.<sup>277</sup>

---

<sup>275</sup> Cf. «O respeito que não seja fundado no amor e no afecto poderá não agredir, mas também não cuida, ficando-se numa relação formal não beligerante, mas destituído de sintonia com a vida. A educação e a escola ocidentais não amam a realidade e não a têm no seu horizonte, a não ser no seu sucedâneo construído que, por ser produto humano, se julga superior àquilo em que interferem outras mãos.» in "Globalização e Ecologia", *Op. Cit.*, p. 442.

<sup>276</sup> Cf. «Neste processo, o homem abre-se ao mundo, sem o instrumentalizar e sem se aniquilar a si próprio, antes progredindo sempre, sem deixar atrás de si os destroços de uma realidade, como se fora um objecto já usado. É que o mundo não é objecto, não pode ser apenas usado, tem que ser vivido, em constituição permanente.» in "A Escola em Debate — Educar ou Profissionalizar?", *Op. Cit.*, p. 49.

<sup>277</sup> Cf. «Este movimento da vontade não se compagina com o esquema de contemplação intelectual que tem caracterizado as ideias do homem ocidental, onde os factores gnosiológicos costumam ser preponderantes. Mais do que para a contemplação de um objecto ou de uma ideia, a vontade tende para a união com outra realidade. O processo contemplativo não realiza suficientemente essa aspiração unitiva da vontade. Não obstante o objecto transformar de certo modo o sujeito cognoscente e apesar de a vontade não ser



Cabe à filosofia essa tarefa constitutivamente contemplativa e transformadora, o apelo lúcido a que a filosofia responde é a procura do homem além de si, em direção ao mundo. Não será, pois, possível ao exercício do filósofo a cisão e a angústia, apanágios da tragédia da cultura ocidental, formuladas por um dualismo gnóstico. A fidelidade ontológica cabe a quem tem na discussão filosófica a vontade e o poder transformativos da ação. A quem tem no querer e na potencialidade do agir humano, a vontade, o amor como força motriz.<sup>278</sup>

A filosofia é a tal ação de construção de mundo que cabe ao homem enquanto colaborador transformativo de uma realidade sempre em mudança e expansividade comunicativa. E isto não será uma retoma do intelectualismo, porque a filosofia defendida pelo nosso autor é a que toma a integralidade do ser como horizonte e não exclui o amor como metodologia. Não se procura com o questionamento filosófico uma solução para o problema posto pelo mundo impossível de conter intelectualmente ou pelo medo da mortalidade, coloca-se antes um questionar aberto a esse horizonte complexo de temporalidade tética da existência e às possíveis viagens a que convida. É, pela pobreza e humildade de quem assume a dádiva da existência como difusão do bem, o levar à ação da disponibilidade humana em envolver-se amorosamente nessa processualidade jorrante, que parcialmente fora do seu alcance, se apresenta sempre perto para dela viver e comungar.<sup>279</sup>

Apenas na medida em que restituir ao mundo a sua dignidade enquanto esfera participante e ativa da doação de ser é que o homem assume esse compromisso ecológico e age de acordo com a devida fidelidade ontológica. Apenas na medida em que assumir a experiência irreduzível da ação como existencial, como irreduzivelmente comum ao que

---

essencialmente determinada por um objecto, a transformação dela não se efectua apenas através do seu próprio movimento, exigindo a acção da realidade para a qual ela tende.» in "Franciscanismo e Cultura", *Itinerâncias de Escrita*, V. I — *Cultura/Linguagem*, pp. 252–254.

<sup>278</sup> Cf. «Os filósofos viverão melhor e mais positivamente a acção e a realização do que a angústia da distância que os separaria da totalidade. Em vez de se sentirem desviados — degradados — duma verdade originária ou imponentemente arredados do fim, experimentarão, de modo intenso, cada manifestação, que é origem, permanência e porvir, sinal duma presença activa incontornável, e não sintoma de ausência inacessível.» in *Fazer Filosofia — Como e Onde?*, p. 19.

<sup>279</sup> Cf. «É por isso que a filosofia não é nem um método nem uma estratégia para aceder, com armas de conquistador, a níveis que estariam, por natureza, fora do seu alcance. Ela é, sim, acção construtora de sentido, colaborando com a realidade disponível, para a desenvolver, segundo as linhas da sua intencionalidade universalizante e diferenciadora. O envolvimento nesta experiência positiva de construção do fazer da filosofia não poderá sentir o vazio da ausência que com a finitude se insinua.» in *Op. Cit.*, p. 18.

existe, é que o ser humano assume esse compromisso ecológico e age com a devida fidelidade ontológica.<sup>280</sup>

A ação, experiência ontológica por excelência, é o exercício pelo qual o valor positivo do real se vem continuamente afirmando, espontânea e efusivamente. É a experiência radical de abertura pluriforme. É o horizonte tangível e simultaneamente transcendente onde esta relação triádica toma lugar. A ação é sempre o movimento que prefere o ser ao nada e enforma positivamente tudo o que é, dando-lhe um carácter valorativo. É a difusão do bem. A ação é sempre o movimento que faz comunicar a unidade e a multiplicidade, nutrindo de ser as suas instanciacões particulares, pela singularização e expressividade, mas tornando esse movimento recíproco, na medida em que impele o caminho fraterno dessas individuações no solo ontológico que as anima, num exercício de ininterrupta complexidade.<sup>281</sup>

No horizonte que esta nossa itinerância deixa adivinhar, surge, enfim, a antevisão de uma proposta cerqueiriana, que, não resumindo ou esgotando de modo algum a complexidade da meditação que nos oferece, poderá ser o germe com que nos comprometemos a descansar, brevemente, deste caminho conjunto. Não que este tenha

---

<sup>280</sup> Cf. «A recuperação do ambiente passa pela devolução da dignidade que a todos os entes pertence. Para que tal seja possível, o ser humano terá de criar um estilo de vida em que a experiência do ser se torne possível, isto é, a experiência da acção. Somente nesta dimensão humana preserva o seu carácter verdadeiramente ontológico e ainda somente por ela os outros entes não são reduzidos à condição de objectos.» in "A Filosofia nos Destinos da Ecologia — A Lição Ecológica da Filosofia de Maurice Blondel", *Itinerâncias de Escrita*, V. III — *Escola/Ecologia*, p. 395.

<sup>281</sup> Cf. «Tratando-se, embora, no exercício da acção, de uma experiência eminentemente complexa, porque de uma riqueza inesgotável, é, no entanto, possível realçar alguns traços característicos dela: é a experiência fundamental do ser humano, sem, todavia, se confinar ao foro da antropologia; o que confere, aí, valor ao humano é o ser, não a natureza, [...]; é um exercício de manifestação, de desenvolvimento, de afirmação do valor da realidade, que solicita ao seu fundamental protagonista, o ser humano, uma atitude de fidelidade a esse ímpeto de ser, e não de irrecusável unidade, encerra também uma dinâmica de diferenciação ou, por outras palavras, é uma dinâmica de unificação diferenciante; partindo das manifestações já dadas, tende para novas expressões, que reformulam as anteriores, outorgando-lhes, em princípio, maior densidade e sentido; é, a partir de tal experiência radical, que os diversos seres entram em relação, a qual lhes é constitutiva, possibilitando ao ser humano referir-se, ontologicamente, aos outros; porque se está perante uma instância de alcance ontológico, não apenas nem sobretudo antropológico, os outros entes, humanos ou não, não serão um alter ego do pólo humano, mas, antes, manifestações diferenciadas e diferenciantes do mesmo ser, em que todos participam; [...] o ser, que é também o horizonte de todo o movimento; trata-se de uma experiência de temporalidade, em que cada fase supõe recíproca e activamente as outras, já que todas fazem parte do mesmo processo; é também, concomitantemente, uma experiência de singularização, na medida em que o ser se manifesta nessa diversidade singularizante, sem que perca, por isso, o seu poder de comunicação, visto tudo se encontrar, em indissociável reciprocidade, no mesmo solo ontológico.» in *Em Louvor da Vida e da Morte: Ambiente — A Cultura Ocidental em Questão*, pp. 57–58.

aqui o seu término, mas porque, no seu possível desafio, nos abre o coração a novos itinerários:

«Desenvolve-te o mais possível, em colaboração e em harmonia com todos os seres, de modo a que o teu desenvolvimento respeite e promova, agora e no futuro, o desenvolvimento de tudo.»<sup>282</sup>

Será este o propósito da fidelidade ontológica que permeia a visão ecológica cerqueiriana, um convite à ação, preservando a riqueza do indivíduo, mas com o horizonte da comunidade e do ambiente em permanente consideração. A proposta pela consciencialização do poder transformativo que o homem têm quando este é modelado pelo amor e abertura àquilo que com ele partilha a existência e tem também parte no real.

---

<sup>282</sup> Cf. "Filosofia, Ética e Vida", *Itinerâncias de Escrita*, V. III — *Escola/Ecologia*, p. 355.

## ***Epílogo***

Não poderíamos terminar este nosso itinerário sem responder ainda a duas questões marcantes, não tencionem elas escapar as malhas um tanto largas com que nos lançámos nesta tarefa. A questão que surgirá em primeiro lugar é a mesma que se manteve presente ao longo da dissertação, e passa por compreender um pouco melhor o conceito de mal, sobretudo como explicá-lo no contexto da difusividade do bem aqui advogada. A segunda, talvez um pouco mais fina, mas, ainda assim, também em corpo-presente no texto, será a pergunta pela possível sinonímia entre ser e Deus na obra cerqueiriana.

Sem querer confundir os caminhos, fará sentido começar por apresentar uma súmula dos passos que demos, e que prontamente nos ajudam a responder a ambas as interrogações.

Acercando-nos do primeiro capítulo, este procurou refletir sobre três pontos fundamentais à análise cerqueiriana da cultura. Primeiro, mostrou-se como a cultura ocidental se tem desenvolvido sob parâmetros dualistas, pelos quais a cisão entre o homem e o mundo se justifica como necessária à salvação do primeiro perante um mal latente ao segundo, de acordo com aquilo a que o autor intitula de mito da *Unidade Perdida*. Segundo esta leitura, a cultura tem acentuado uma hierarquização valorativa pela qual o homem justifica o seu domínio e hegemonia face aos restantes entes, vendo no mundo um opositor a derrubar em combate.

Em seguida, procurou-se compreender as raízes dessa cultura dualista que opõe constantemente homem e natureza, encontrando no gnosticismo maniqueísta a origem de uma visão soteriológica e salvífica do homem frente à natureza. Para a gnose maniqueísta, o bem existe enquanto força criadora em constante luta com o mal e, partindo dos mesmos pressupostos, o homem tem existindo em constante luta com o mundo, salvo pela sua capacidade intelectual. Com isto em mente, recorreremos aos contributos de Francisco de Assis e de Boaventura na oposição que o pensamento franciscano ofereceu ao maniqueísmo, sobretudo quanto ao modo como a relação com o mundo se processa e à importância da ciência, não como redenção humana, mas como um modo específico dessa relação.

Para concluir o capítulo, abeirámo-nos de uma outra questão cerqueiriana, desta feita, sobre o modelo racional que estrutura a cultura ocidental e a relação que esta cultura

tem desenvolvido com a tecnociência. Neste ponto, refletimos ainda sobre a relação entre ciência e ética, concluindo que tanto uma como a outra são moldadas pela cultura vigente, pelo que os possíveis contributos que possam oferecer para colmatar a crise ambiental estão já enformados por uma cultura dualista, cuja matriz incita essa mesma crise.

Com todas estas considerações, iniciámos o segundo capítulo com uma reflexão sobre a importância para a filosofia de Cerqueira Gonçalves de dois conceitos essenciais à ética, a ação e a comunidade. Com isso, explorámos a teoria cosmopolita de Kant, reconhecendo-lhe as insuficiências devidas, mas defendendo a sua relevância para se pensar a comunidade ética além da política. Sendo o caso que essa comunidade ética ainda se encontra limitada a agentes humanos, excluindo desse modo todos os outros entes, procurámos uma possível resolução para esta dificuldade em Hans Jonas, na tentativa deste autor em responder ao egoísmo especista antropocêntrico comum aos vários modelos éticos ao longo da história.

Não descurando as contribuições de Jonas para uma discussão ética que responsabilize o homem na sua relação íntima com o mundo, os argumentos deste autor alemão mantêm-se a um nível antropológico, pois a sua posição de responsabilidade é sustentada por uma heurística do medo, pela qual a ignorância deve gerar decisões prudenciais de preservação da espécie e, com isso, preocupação pelo ambiente enquanto meio, não enquanto fim.

Assim, chegámos ao final deste capítulo procurando sustentar uma posição que excedesse o alcance jurídico e ético da ação, que procurasse um solo radical onde fundar e justificar o agir humano, onde o mundo participa ativamente como adjuvante e não existe apenas como contestatário passivo. Neste ponto, desafiámos perguntar onde radica a ética, adivinhando a ontologia como resposta cerqueiriana à questão.

Nessa esteira, o terceiro capítulo dividiu-se, também, em três pontos complementares. O primeiro momento pretende compreender como se sustenta a relação entre o homem, o mundo e o ser, de modo tal que não se fundamente uma antropologia, mas que repousasse numa análise ontológica dessa relação. É que na relação processual entre estas três estruturas, o homem encontra-se numa ligação uterina com o mundo, comungando amorosamente com este na dinâmica existencial de difusividade do ser. Ou

seja, a sua relação com o mundo não é de pelejo ou aniquilação, é de progressão histórica e temporal conjunta, viva e em efusiva comunicabilidade, partilha e transformação.<sup>283</sup>

Esta relação só é possível porque se sustenta na relação de ambos com o ser, explicada pelo princípio neoplatónico *bonum est diffusivum sui*, sobre o qual nos debruçámos na segunda parte do capítulo. Partindo desta discussão, defendemos que, para Cerqueira Gonçalves, a atividade expressiva dos entes resulta da própria atividade expressiva do ser. Para compreender a importância da ação de doação do ser na filosofia do nosso autor, colocaram-se duas questões, a primeira, como ver a unidade na diferença?, isto é, como dar sentido a uma pluriformidade de individuações e admitir-lhes uma fonte comum? A segunda, porquê o ser e não o nada?, isto é, existem boas razões para delimitar um princípio pelo qual a existência, a propriedade de portar ser, prevaleça e seja boa? Concluiu-se que o bem, a ser, é movimento de partilha e doação, não se contém em si, tem de se manifestar positivamente, pelo que a relação entre o uno e o múltiplo, na complexidade da sua riqueza, admite esse princípio de difusividade do mesmo modo que a relação entre o ser e o nada o admite.

Chegando ao último momento, aquele que serviu de título e inspiração à dissertação, resta questionar o que será a fidelidade ontológica a que se vem fazendo referência. Esta será o laço amoroso do homem com o ser que se justifica numa relação comunitária e ecológica com o real, modo expressivo e difusivo do primeiro. Exemplarmente, a preocupação humana com a comunidade e com o ambiente deve modelar-se pelo mesmo padrão expressivo de dádiva. A ação enraizada ontologicamente nesse movimento superabundante não pode não ser amorosa e, por isso, fiel ao princípio que a rege, do íntimo da sua existência, em constante ação expansiva.

Assim, poderemos responder às duas perguntas acima lançadas. Teremos respondido à questão do mal ou este sobreviveu de algum modo ao raciocínio apresentado?

---

<sup>283</sup> Cf. «Neste processo, o homem abre-se ao mundo, sem o instrumentalizar e sem se aniquilar a si próprio, antes progredindo sempre, sem deixar atrás de si os destroços de uma realidade, como se fora um objecto já usado. É que o mundo não é objecto, não pode ser apenas usado, tem que ser vivido, em constituição permanente. Esta atitude em nada invalida a criteriosa intervenção técnica, que é fundamental, tanto para o homem como para o mundo, pois que nem um nem outro, nem, muito menos, a relação dos dois, são entidades petrificadas, como se por elas não passasse a história e a transformação.» in "A Escola em Debate — Educar ou Profissionalizar?", *Op. Cit.*, p. 49.

Diríamos que no contexto da difusão, o mal não é senão o esquecimento e parcelamento da bondade que unifica enquanto fonte de ação de ser. Logo, o mal não é possível como substrato da realidade, como característica moral das coisas, como pesar e motivo de desvalorização do mundo. Se continua difícil enquadrar esta questão perante a complexidade de um mundo em constante transformação, poderia ser um ponto de partida admitir que o mal surge apenas quando nos inteiramos do campo humano do real. Parece difícil assumir propriedades malignas às coisas, sobretudo quando vimos que, para o nosso filósofo, estas resultam exatamente de uma impossibilidade de contenção do bem, de uma necessidade de partilha e difusividade deste. Há uma diferença clara entre o que será o bem ontológico e o que será o bem moral, pelo que se torna possível advogar por um valor positivo referente à existência e, ainda assim, encontrar na discussão ética lugar para uma análise do que seria um ato moralmente bom ou mau. Apesar disso, a escala de valor contemplada pela filosofia cerqueiriana não é referente, como vimos, a ética, mas sim à ontologia.

Com isto, resta a pergunta pela possibilidade de se substituir o conceito de ser pelo de Deus ao longo destas páginas, e com isso manter a fidelidade ao pensar cerqueiriano.

Cerqueira Gonçalves recorre maioritariamente à noção de Deus quando nos fala do franciscanismo, em especial da leitura franciscana da cultura enquanto diálogo entre o homem e Deus. Nesse sentido, os movimentos culturais são assumidos como instancias históricas e temporais da atividade de manifestação e revelação divina, conjugadas com a vontade de conhecer e amar Deus, e o que Dele vai sendo revelado no mundo. Para o franciscano, Deus é a fonte comum que viabiliza a unificação entre as individualidades ônticas, na medida em que instaura a possibilidade de relação, comunicação, amor e conhecimentos situacionais entre esses entes. Nesse caminho para a união, o homem franciscano assume a atividade cultural como uma exegese, uma hermenêutica da experiência existencial, mas sempre em referência à palavra divina.<sup>284</sup>

---

<sup>284</sup> Cf. «A articulação fundamental da cultura, tal como é encarada pela alma franciscana, encontra-se nesta assimilação viva, histórica e concreta da doutrina revelada. O movimento franciscano é sempre um regresso à fonte da Bíblia, sem negligenciar o espaço percorrido pelos homens, onde a revelação encarnou, no decurso da história. Nesse espaço histórico encontra-se todo o espólio cultural da humanidade, a que a alma franciscana não pode ficar indiferente. Mas ele constitui já ou um pressentimento da revelação ou uma resposta a ela. [...] A cultura será, pois, o diálogo vivo e histórico dos homens entre si e Deus. Não são propriamente as ideias que transformam os homens, mas a presença do ser dos outros na sua vida. As ideias explicitaram apenas um mundo virtual encerrado no sujeito, mas a actividade deste não se contenta em

No seguimento deste raciocínio, aquilo que temos vindo a entender por ser, por fundamento ontológico em constante expressividade e doação, apela ao mesmo comportamento aos homens, na medida em que a relação propícia entre a tríplice ser, homem e mundo será animada pela fidelidade ontológica humana. A relação afetiva e ecuménica com o mundo remeterá sempre à relação de pobreza e humildade perante essa fonte de instanciação de vida. A proposta de Cerqueira Gonçalves é a de uma fé e lealdade, uma crença e comportamento de respeito, sinceridade e dedicação a isso mesmo que é a origem da processualidade existencial do mundo.<sup>285</sup> Neste sentido, a fidelidade ontológica é a admissão que o agir humano comporta, a cada escolha livre, uma relação embrionária com o ser. Essa relação constitui o seu âmago, permite a decisão pelo ser e não o nada; pela multiplicidade da unidade, enquanto se dirige para a unificação dessas individuações. A fidelidade ontológica admite um «depósito de fé», como explica o autor, porque reúne a relação temporal direccionada para o futuro comum do mundo, numa preocupação ecológica de respeito pela irreducibilidade e simultânea proximidade do ser.

O paralelo entre a noção de Deus e a de ser poderá despertar inúmeros novos debates sobre a riqueza do pensamento cristão franciscano e das contribuições conceptuais que vieram animar estas páginas. Contudo, será necessária alguma cautela quando a finura do tema se torna propícia a reconduções e simplificações. Se não parece problemático salientar as características comuns entre a ontologia cerqueiriana e a teologia franciscana, esta última comporta uma variedade de contribuições históricas, que desde a baixa idade média se debatem com a complexidade deste assunto, e seria bastante precipitado assumir uma correspondência exata entre as posições e contribuições de todos estes pensadores com a posição cerqueiriana.

---

exprimir aquelas.» in "Franciscanismo e Cultura", *Itinerâncias de Escrita*, V. I — *Cultura/Linguagem*, p. 226.

<sup>285</sup> Cf. «Fidelidade a essa vida global do organismo e, portanto, ao passado, mas também, e não em menor exigência, ao futuro, para onde se orienta o processo de revelação, cuja interpretação genuína pode ficar comprometida pela expressão consagrada, aliás já acima referida, “depósito de fé”, como se não se tratasse de uma realidade viva, em que é constitutiva a intencionalidade para o futuro. Por esta razão, os enunciados formais nunca podem constituir um fim, tendo, porém, além de outras funções, um papel pedagógico, quer de determinações para o futuro, o que supõe uma constante reformulação deles, como a própria natureza da linguagem o exige. De qualquer forma, a garantia dessa fidelidade não pode ter por solo um aparelho de deduções, a partir de um enunciado originário, até porque essa referência originária não é um texto, um enunciado, mas uma vida, impelida pela sua racionalidade intrínseca, susceptível de ser parcialmente narrada, mas nunca esgotada, em texto humano.» in "Verdade e Infabilidade Teológica", *Op. Cit.*, p. 193.



Ainda assim, intuindo além da possível ambiguidade deste tema, poderá admitir-se o ser como outra maneira de nos referirmos a Deus. Isto, se justificarmos esta posição seguindo a sonda de Boaventura, que por sua vez se sustenta em João Damasceno na leitura que apresenta do Êxodo, quando Deus disse a Moisés, «Eu sou o que sou»<sup>286</sup>. Partindo desta leitura, Boaventura assume o ser como primeiro nome divino, Deus apresenta-se, antes de mais, como *ego sum qui sum*, aquilo que é, *quod qui est*.<sup>287</sup> O Seu primeiro atributo é ser, comportar existência, e, com isso, Deus é ser enquanto fonte de ser, Aquele que constitui e reúne a entidade. Será, pois, possível induzir-se que quando Cerqueira Gonçalves remete a relação afetiva do homem com o ser a uma relação estrutural com a fonte de existência, esteja a referir-se a Deus, no sentido em que Este é aquilo que é, reunindo em Si a característica existencial e estando na origem desse movimento de doação em entes.<sup>288</sup> Viabilizando esta leitura, mas não nos comprometendo com a mesma.

E não só podemos dizer que os temas que aqui nos reuniram são inesgotáveis e poderiam estender continuamente esta conversa, como que o próprio dito nunca se esgota, empreendendo a linguagem a sua tarefa de significação traçando um horizonte além de si.<sup>289</sup> A remissão significativa da língua não finda na coerência e na nomeação, atravessa em abertura e latência em direção a isso que aí se está aí a dar. Terminando, como não poderia deixar de ser, com as palavras do nosso autor, que impelem uma vez e sempre à ação participativa e reflexiva da filosofia, «Caminho para o insondável e para o indizível, é este exercício que justifica a palavra»<sup>290</sup>.

---

<sup>286</sup> Cf. Êxodo, 3, 14.

<sup>287</sup> Cf. «O primeiro [nome — “aquele que é”] diz especialmente respeito ao Antigo Testamento, que proclama acima de tudo a unicidade da natureza divina, sendo por isso declarado [por Deus] a Moisés: “Eu sou aquele que sou”.» in *Itinerário da Mente para Deus*, Capítulo 5, 2, pp. 184–185.

<sup>288</sup> Cf. «Com efeito, essa relação dinâmica e afectiva do homem ao mundo remete, por sua vez, à Fonte divina, sede de todo o movimento e de todo o ser. Aí, o mundo adquire uma fisionomia nova, sobretudo mais viva. [...] Entretanto, a relação a qualquer objecto criado logo supõe uma outra e mais essencial relação ao Ser.» in “Franciscanismo e Cultura”, *Itinerâncias de Escrita, V. I — Cultura/Linguagem*, p. 240.

<sup>289</sup> Cf. «O dito não é nem princípio nem fim de si mesmo, não consistindo a sua racionalidade apenas, e até sobretudo, na coerência das suas estruturas internas. Pelo contrário, toda a dinâmica do dito aponta para um dizer mais de e sobre algo.» in “Mística, Racionalidade e Linguagem”, *Itinerâncias de Escrita, V. I — Cultura/Linguagem*, p. 655.

<sup>290</sup> Cf. “Sentido e Paradoxos de um Colóquio: Uma leitura de *Invocação ao Meu Corpo* de Vergílio Ferreira”, *Op. Cit.*, p. 738.

## ***Bibliografia***

### **1. Obras e Artigos de Joaquim Cerqueira Gonçalves**

GONÇALVES, Joaquim C., *Homem e Mundo em São Boaventura*, Braga, Editorial Franciscana, 1970.

\_\_\_\_\_, *Fazer Filosofia — Como e Onde?*, Braga, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, 1990.

\_\_\_\_\_, *Em Louvor da Vida e da Morte: Ambiente — A Cultura Ocidental em Questão*, Lisboa, Edições Colibri, 1999.

\_\_\_\_\_, *Itinerâncias de Escrita, V. I — Cultura/Linguagem*, Lisboa, INCM, 2011.

\_\_\_\_\_, *Itinerâncias de Escrita, V. II — Hermenêutica/Filosofia*, Lisboa, INCM, 2013.

\_\_\_\_\_, *Itinerâncias de Escrita, V. III — Escola/Ecologia*, Lisboa, INCM, 2014.

\_\_\_\_\_, “A Estrutura Metafísica do Ser em S. Boaventura”, *Itinerarium*, Ano XVIII, Braga, Editorial Franciscana, 1972, pp. 213–218.

\_\_\_\_\_, “Noção e Função da Natureza na Obra de São Boaventura”, *S. Bonaventura (1274–1974) III*, Jacques Guy Bougerol (Direc.), Grottaferrata, Collegio S. Bonaventura, 1973, pp. 155–159.

\_\_\_\_\_, “Política, Comunidade e Ecologia”, *Ética e o Futuro da Democracia*, João Lopes Alves (coordenação), Lisboa, Edições Colibri/SPF, 1998, pp. 415–420.

\_\_\_\_\_, “Dinheiro, Pobreza, Amor: entre a Epistemologia e a Metafísica”, *Ética, Economia e Sociedade — Questões Cruzadas*, Sandra Lima Coelho e Gonçalo Marcelo (coordenação), Porto, Editora Universidade Católica, 2019, pp. 60–67.

### **2. Estudos e Artigos sobre Joaquim Cerqueira Gonçalves**

AFONSO, Filipa, “Imagem e Vestígio”, *Itinerarium*, Ano LXII, N.º 215/216, Lisboa, Editorial Franciscana, 2016, pp. 443–450.

ALVES, Pedro M. S., “O cartesianismo da fenomenologia”, *Poiética do Mundo — Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Departamento e Centro de Filosofia da

Faculdade de Letras de Lisboa (organização), Lisboa, Edições Colibri, 2001, pp. 319–340.

AMARAL, António Campelo, “Em louvor da cria[c]tividade ética”, *Itinerarium*, Ano LXII, N.º 215/216, Lisboa, Editorial Franciscana, 2016, pp. 611–622.

BARATA-MOURA, José, “A Filosofia de Joaquim Cerqueira Gonçalves”, *Poiética do Mundo — Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Departamento e Centro de Filosofia da Faculdade de Letras de Lisboa (organização.), Lisboa, Edições Colibri, 2001, pp. 35–44.

BECKERT, Cristina, “‘Ama e faz o que quiseses!’: uma leitura ética”, *Poiética do Mundo — Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Departamento e Centro de Filosofia da Faculdade de Letras de Lisboa (organização), Lisboa, Edições Colibri, 2001, pp. 209–218.

DUARTE B., Irene, “Vida e Mundo na Ontologia Cerqueiriana”, *Itinerarium*, Ano LXII, N.º 215/216, Lisboa, Editorial Franciscana, 2016, pp. 549–562.

CALAFATE, Pedro, “O tema da paz em Joaquim Cerqueira Gonçalves”, *Itinerarium*, Ano LXII, N.º 215/216, Lisboa, Editorial Franciscana, 2016, pp. 673–682.

CORBOZ, Francisco, “Questões Metafísicas em Ecologia: Joaquim Cerqueira Gonçalves”, *Itinerarium*, Ano LXII, N.º 215/216, Lisboa, Editorial Franciscana, 2016, pp. 641–645.

COUTINHO, Maria Pereira, “A ‘ética do cuidado’ numa sociedade em crise do ‘projecto humano’”, *Itinerarium*, Ano LXII, N.º 215/216, Lisboa, Editorial Franciscana, 2016, pp. 563–578.

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro, “Joaquim Cerqueira Gonçalves — Um olhar ecológico sobre o mundo e a vida”, *Itinerarium*, Ano LXII, N.º 215/216, Lisboa, Editorial Franciscana, 2016, pp. 625–633.

FIGUEIREDO, Gonçalo “Um modo franciscano de pensar: Cerqueira Gonçalves”, *Itinerarium*, Ano LXII, N.º 215/216, Lisboa, Editorial Franciscana, 2016, pp. 719–730.

MARTINS, Maria Manuela Brito, “Os estudos do professor Joaquim Cerqueira Gonçalves sobre São Boaventura: o Tema do ‘Homem e Mundo’”, *Itinerarium*, Ano LXII, N.º 215/216, Lisboa, Editorial Franciscana, 2016, pp. 451–469.

MESQUITA, António Pedro, “Cerqueira Gonçalves — o Professor”, *Itinerarium*, Ano LXII, N.º 215/216, Lisboa, Editorial Franciscana, 2016, pp. 341–345.

NEVES, M. P., “Questões de metafísica em ecologia: Joaquim Cerqueira Gonçalves”, *Itinerarium*, Ano LXII, N.º 215/216, Lisboa, Editorial Franciscana, 2016, pp. 647–661.

PATRÍCIO, Manuel Ferreira, “O pensamento antropagógico de Joaquim Cerqueira Gonçalves”, *Itinerarium*, Ano LXII, N.º 215/216, Lisboa, Editorial Franciscana, 2016, pp. 707–715.

PEREIRA, Américo, “O acto como ontopoiese ecológica”, *Itinerarium*, Ano LXII, N.º 215/216, Lisboa, Editorial Franciscana, 2016, pp. 635–640.

PIMENTEL, Manuel Cândido, “Joaquim Cerqueira Gonçalves: Uma Filosofia do Ambiente”, *Poiética do Mundo — Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Departamento e Centro de Filosofia da Faculdade de Letras de Lisboa (organização), Lisboa, Edições Colibri, 2001, pp. 45–60.

PIMENTEL, Manuel Cândido, “A filosofia é literatura — Aproximações a Joaquim Cerqueira Gonçalves”, *Itinerarium*, Ano LXII, N.º 215/216, Lisboa, Editorial Franciscana, 2016, pp. 361–371.

ROSA, José Maria Silva, “‘Olhar sempre em frente.’ Para uma filosofia da cultura em J. Cerqueira Gonçalves”, *Itinerarium*, Ano LXII, N.º 215/216, Lisboa, Editorial Franciscana, 2016, pp. 403–416.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato, “Ecologia e natureza no pensamento de Joaquim Cerqueira Gonçalves”, *Itinerarium*, Ano LXII, N.º 215/216, Lisboa, Editorial Franciscana, 2016, pp. 663–671.

TEIXEIRA, António Braz, “A proposta ética de Joaquim Cerqueira Gonçalves”, *Itinerarium*, Ano LXII, N.º 215/216, Lisboa, Editorial Franciscana, 2016, pp. 309–318.

XAVIER, Maria Leonor, “Ditos filosóficos de Joaquim Cerqueira Gonçalves”, *Poiética do Mundo — Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Departamento e Centro de Filosofia da Faculdade de Letras de Lisboa (organização), Lisboa, Edições Colibri, 2001, pp. 61–116.

### 3. Obras de Autores Medievais

AGOSTINHO, Confissões, Lúcio Craveiro da Silva, S. J., Elias Couto (tradução), Eduardo Lourenço (prefácio), Lisboa, Apostolado da Oração, 2014.

ASSIS, Francisco de, *Prayers* (disponível em [ofm.org/wp-content/uploads/2017/01/Prayers.pdf](http://ofm.org/wp-content/uploads/2017/01/Prayers.pdf)).

\_\_\_\_\_, *The Rule* (disponível em [ofm.org/wp-content/uploads/2017/05/The\\_Rule.pdf](http://ofm.org/wp-content/uploads/2017/05/The_Rule.pdf)).

\_\_\_\_\_, “Avisos Espirituais”, *Escritos de S. Francisco* (disponível em [editorialfranciscana.org/portal/index.php?id=5661](http://editorialfranciscana.org/portal/index.php?id=5661)).

BOAVENTURA, *Brevilóquio, Escritos Filosófico-Teológicos*, Luís A. De Boni, Jerônimo Jerkovic (tradução, notas e introdução), Porto Alegre, EDIPUCRS, 1999.

\_\_\_\_\_, *Legenda Maior* (disponível em [editorialfranciscana.org/files/5707\\_1\\_S\\_Boaventura\\_Legenda\\_Maior\\_\(LM\)\\_4af84ffa4a4a6.pdf](http://editorialfranciscana.org/files/5707_1_S_Boaventura_Legenda_Maior_(LM)_4af84ffa4a4a6.pdf)).

\_\_\_\_\_, *Legenda Menor* (disponível em [frajuvoc.pt/wp-content/uploads/2017/12/5707\\_2\\_S\\_Boaventura\\_Legenda\\_menor\\_Lm\\_4af850082b6ee.pdf](http://frajuvoc.pt/wp-content/uploads/2017/12/5707_2_S_Boaventura_Legenda_menor_Lm_4af850082b6ee.pdf)).

\_\_\_\_\_, *O Itinerário da Mente para Deus*, António Soares Pinheiro (tradução), Maria Manuela Martins (introdução), Porto, Centro de Estudos Franciscanos, 2009.

\_\_\_\_\_, *Recondução das Ciências à Teologia*, Mário Santiago de Carvalho (tradução, notas e posfácio), Porto, Porto Editora, 1996.

### 4. Obras e Artigos de Outros Autores

AFONSO, Filipa, *Figuras da Luz. Uma leitura estética da metafísica de São Boaventura*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2015.

BECKERT, Cristina, *Ética*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012.

BERLEANT, A., “Estética e Ambiente”, *Filosofia da Paisagem: Uma Antologia*, Adriana Veríssimo Serrão (coordenadora), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, pp.378–394.

BLONDEL, Maurice, *Action: Essay on a Critique of Life and a Science of Practice*, Oliva Blanchette (tradução), Indiana, University of Notre Dame Press, 2007.

BONESIO, L., “Elogio da Conservação”, *Filosofia da Paisagem: Uma Antologia*, Adriana Veríssimo Serrão (coordenadora), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, pp. 443–464.

KANT, Immanuel, “A Paz Perpétua”, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Artur Morão (tradução), Lisboa, Coleção Textos Filosóficos, Edições 70, 1988, pp. 119–171.

HANS, Jonas, *Imperative of Responsibility*, Chicago, Chicago Press, 1985.

HEGEL, G.W.F., *Estética*, Álvaro Ribeiro e Orlando Vitorino (tradução), Lisboa, Coleção Filosofia & Ensaios, Guimarães Editores, 1993.

HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, Fausto Castilho (tradução), São Paulo, Editora Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_, “Construir, Habitar, Pensar”, *Ensaaios e Conferências*, Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogek e Marcia Sá Cavalcante Schuback (tradução), São Paulo, Editora Universitária São Francisco, 2012, pp.125–141.

\_\_\_\_\_, “A Origem da Obra de Arte”, *Caminhos da Floresta*, Alexandre Franco de Sá (tradução), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, pp. 5–94.

\_\_\_\_\_, “O Tempo da Imagem do Mundo”, *Caminhos da Floresta*, Alexandre Franco de Sá (tradução), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, pp. 95–138.

HUSSERL, Edmund, *A Ideia de Fenomenologia*, Artur Morão (tradução), Lisboa, Edições 70, 2016.

\_\_\_\_\_, “A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia”, *Europa: Crise e Renovação*, Pedro Alves e Carlos Morujão (tradução), CFUL, Lisboa, 2006, pp. 119–152.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenologia e Percepção*, São Paulo, Martins Fontes, 1999.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato, *Razão e Progresso na Filosofia de Kant*, Lisboa, Edições Colibri, 1998.

\_\_\_\_\_, “Cidadania, Democracia e Crise Ambiental”, *Ética e o Futuro da Democracia*, João Lopes Alves (coordenação), Lisboa, Edições Colibri/SPF, 1998, pp. 421–428.

\_\_\_\_\_, “Crise ambiental e condição humana”, *Ética Ambiental — Uma Ética para o Futuro*, Cristina Beckert (organização e coordenação), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003, pp. 35–43.

WYLIE, John, “Landscape”, *The SAGE Handbook of Geographical Knowledge*, John A. Agnew e David N. Livingstone (edição), Califórnia, SAGE Publications, 2011, pp. 300–315.